التاريخ لايرجع القهقرى

رئيس التحرير

وتمر السنون ثقالاً وخفافاً، خصبة وعجافاً، وتعود ذكرى غالية على القلوب . . . ذكرى الثامن من آذار وهو يرتسم فجراً من نور يمسح حلكة الظلام، منعطفاً في التاريخ يحمل معه كل تغير جذري .

مع تلك الذكرى تعود ارتعاشة الفرح تلك التي هزتنا ونحن نستقبل ذلك اليوم الأغر بيقين تام أن الثامن من آذار هو «ثورة بكل معنى الكلمة وليس مجرد انقلاب لاغتصاب السلطة في القطر . » كما جاء في بيان الثورة . . . انه ثورة التحرر والحرية على الاستعباد والتبعية، ثورة العدالة والاشتراكية على الظلم والتفاوت الطبقي ثورة البعث على الموات والتقدم على التخلف والوحدة على الانفصال والتجزئة بعد أن استطاعت قوى الرجعة إلى الوراء أن تغتال الوحدة : حلم الشعب وأمل الجماهير . . .

إنه الحلم نفسه الذي جعل تلك الجماهير تخرج أياماً ثلاثة متتالية وهي ترقص وتهزج، تعقد الدبكات والأعراس فرحاً بالثورة الجديدة، ورداً على الصهيونية والامبريالية وصوتها الهادر يقول:

أمة العرب، لن تموتي وإني أتحداك باسمها يافناء.

فالاستعمار الذي تآمر على تجزئة الوطن العربي وتقسيمه بدءاً من سايكس بيكو وحتى خلق الدويلات وازدراعها هنا وهناك من مشرق الوطن العربي حتى مغربه لم يكن ليعرف الشفقة واللين أمام أوجاع الوطن الممزق أو يعطي أذناً لآهات الأمة الجريحة وهي تحاول لملمة شتاتها وايقاف نزيفها... بل كان ممعناً في بغيه سادراً في غيه يريد لها المزيد من التمزيق... المزيد من النزف حتى لا يرقأ لها جرح أبداً...

إنها المصالح التي تجعله أكثر طمعاً في ثرواتنا وأكثر شرهاً لالتهام خيراتنا ولا يستطيع ذلك إلا إذا ظلت هذه الأمة ضعيفة ممزقة متناحرة. «فرق تسد» ألم يعمل بهذا المبدأ من قبل؟ ألم يكرسه عقوداً وقروناً؟. من هنا كان عداؤه لكل من يفكر بوحدة هذه الأمة، لكل من يحمل هذا الحلم. لكن أتستسلم الجماهير؟. أتخنع للبغي والعدوان؟. إن اصيبت بنكسة الانفصال فهل تلقي السلاح وترضى بالأمر الواقع الذي يريده الاستعمار؟.

الثامن من آذار جاء جواباً صريحاً: الجماهير لا تستسلم، لا تخضع ولا تخنع، بل هي تحمل أحلامها العظام وآمالها الكبيرة ليس على كتفيها وحسب بل في كل قطرة من دمها وهي عازمة على أن تناضل وتناضل إلى أن تتحقق أهدافها النبيلة السامية، وأي هدف أنبل وأسمى من الوحدة تلم شتات الوطن، وترقأ جروح الأمة؟. الوحدة تزيل حدوداً وتمحو حواجز تفصل بين أفراد الأمة الواحدة... إنهم في أوروبا يسعون لإزالة الحواجز

ومحو الحدود واقامة الوحدة بين دول لاتمت لبعضها بصلة ولا تجمعها لغة ولا يربطها تاريخ سوى تاريخ النزاعات والحروب، العدوان والأحقاد. . .

في أمريكا تسعى الولايات المتحدة لبسط نفوذها حتى على أقصى جزر المحيط الهادي، بل توحدت مع الآلاسكا والهاواي لكنها تفعل المستحيل لمنع أي تقارب بين الأخ وأخيه في وطننا العربي الواحد، تبذل أقصى مالديها من جهد لزرع الشقاق وإثارة الضغائن حتى لا يلتقي الشقيق بالشقيق والأهل بالأهل. ويظل السؤال: كيف يسعون هم للوحدة والتوحيد ويفرضون على الأمة العربية المزيد من التفرقة والتجزيء؟. . إنه الحقد الاستعماري التاريخي والمطامع الاستعمارية القديمة قدم روما وهي تريد من حوران أن تكون الأهراء التي تزودها بالقمح، فكيف الآن وقد صار الوطن العربي خزان النفط وثلثي احتياطيه العالمي؟، كيف الآن والأمة العربية أمة فريدة بموقعها الجغرافي الاستراتيجي: قلب العالم، متميزة بأصالتها التاريخية: اقدم الأمم وأكثرها عراقة، راسخة بمكانتها الحضارية: مهد النور ومنبع الحضارات، غنية بثرواتها الطبيعية: ثروات متجددة لاتنضب؟ وكيف لا يسيل لعاب الاستعمار على كل ما في هذا الوطن من خيرات؟ كيف لا يعمل على اضعاف هذه الأمة وتمزيقها شراذم ودويلات لاتستطيع الوقوف على قدميها ولا الدفاع عن وجودها؟. .

إنه الصراع الذي أدرك البعث، منذ وجد البعث، أنه صراع حتمي طالما في الكون جدلية الخير والشر، الحق والباطل، القوة والضعف، وطالما هناك ناهب ومنهوب، ظالم ومظلوم، قوي وضعيف، فوضع في رأس أهدافه المقدسة هدف الوحدة وهو على يقين تام، أنها وحدها طريقنا للقوة، وحدها طريقنا لاسترجاع أرضنا المغتصبة، وحدها سبيلنا للعزة والكرامة.

وحين خاض تجربة الوحدة مع مصر، إنما كان يدفعه ذلك الحلم الكبير في صنع الدولة العربية القوية الواحدة التي تقف في وجه الامبريالية وتتحدى مطامع الصهيونية وتمنع عن أمتنا العربية الاستغلال والنهب، الإذلال والتبعية . . . لكنها كانت خطوة إلى الأمام جعلت قوى الاستعمار والصهيونية تحشد كل مالديها من قوى وتسخر كل ماتملك من أموال وطاقات لتصنع الانفصال، وكان الخطوة إلى الوراء، تلك التي حفزت قوى التقدم والتحدي لأن تعاود الكرة وتشحذ الهمم، فجاء الثامن من آذار صفعة للاستعمار، رداً على قوى الرجعة والتخلف، توضيحاً بأن التاريخ قد يتعثر، لكنه لا يرجع القهقرى، وتأكيداً على أن الوحدة هي حلم الجماهير وهدف البعث الأسمى الذي لا يتوانى عن بذل الغالي والرخيص بغية تحقيقه . . .

* * *

النهضة والنهضوية

محمد الجندي

في هذه الأيام، التي يرزح فيها العالم تحت ثقل مايسمى بـ «النظام العالمي الجديد»، والتي ترزح فيها المنطقة العربية، اضافة الى ذلك، تحت ثقل الاحتلال والتوسع الاسرائيليين، اللذين هما من جملة «النظام» إياه، ومرتبطان به.

كثيراً مايجري الحديث عن النهضة، عسى يجد المرء فيها أدوات معالجة «صالحة» للظروف المستجدة(؟).

---

*) محمد الجندي : باحث من سورية، يهتم بالدراسات الفلسفية والاجتماعية. له اسهامات عدة في الفكر العربي الحديث والمعاصر.

طبعاً ترتبط «النهضة العربية» في ذهن الكثيرين بالنهضة الأوربية، باعتبار الثانية انطلاقة لأوربا، والثانية انطلاقة للمنطقة العربية. غير أن الدقة تتطلب من المرء معرفة أصح بكل من النهضتين، كي يكون بالمستطاع المقارنة بينهما، اذا كان ذلك مفيداً.

النهضة الأوربية هي بكلمة: خروج من القرون الوسطى»، خروج سياسي، وخروج ثقافي، وخروج علمي، سواء في مجال العلوم الطبيعية، أم في مجال العلوم الانسانية.

في القرون الوسطى كان الحكم، سواء في الامارات، أم في الممالك والامبراطوريات، يعتمد أنظمة أوتوقراطية، أو أوليغارشية اقطاعية، تدعمها الكنسية والأنساب بشكل متداخل. والفرق الكبير بين الحكم القروسطي، والحكم الحديث، حتى لو كان الأخير أتوقراطياً، أو ملكياً، هو أن الأمير، أو الملك كان يعتبر المنطقة التي يحكمها ملكية شخصية، ولذلك كان من الممكن حدوث أمور، من الصعب أن يفهمها انسان اليوم. مثلاً، مؤسس المملكة الانكليزية وليام الفاتح كان أميرا (دوق) لنورمانديا، التابعة للملك الفرنسي، فهو بالتالي تابع نظرياً للأخير. ولكنه غزا في ١٠٦٦م انكلترا، وأسس مملكة هناك، وأصبح منافساً، و«تابعاً» للملك الفرنسي. وهنري الثاني، ملك انكلترا، ورث نورمانديا عن أمه، وورث عن أبيه آنجو وتورين، وحصل بالزواج على دوطة مؤلفة من دوقية اكيتانيا، وغاسكونيا، وبواتو، واوفرينييه، الخ. أي حصل هنري الثاني على مساحات شاسعةمن أراضي فرنسا إرثا ودوطة، وهو ملك انكلترا. ووليام الثالث هو أجنبي بالنسبة لانكلترا، ومع ذلك ورث العرش الانكليزي في ١٦٨٩ من خلال زوجة ماري، ابنة جيمس الثاني.

مازاران كان عسكرياً في جيش البابا، وصار مبعوثاً للبابا في فرنسا،

وعندما رأى مصلحته في اكتساب الجنسية الفرنسية، فعل ذلك دون أن يرى فيه، مايسيء الى صفته، أو الى ولائه السابق، ودون أن يجد البابا في الأمر، مايمنعه من منحه قبعة الكاردينال، ودون أن تجد الارستقراطية الفرنسية خيراً، في أن يتسلم جيولومازاريني Giuliomazarini (الاسم الايطالي لجول مازاران Jules Mazarin) المسؤولية الأولى في الحكم بعد الملكة الأم، الوصية على العرش، بل كان هو الحاكم عملياً قبل أن يبلغ الملك لويس الرابع عشر السن القانونية حينئذ للحكم.

لم تغير النهضة، التي بدأت في القرن الرابع عشر، طبيعة الحكم، وإنما كان يجب الانتظار حتى الثورة الفرنسية، وبشكل أدق، حتى الثورة الفرنسية الثانية في ١٧٩٢، لأنه لو نجح الجيرونديون في ابقاء الملكية الفرنسية، لتغيرت أمور كثيرة، ومن الجملة استمرار الحكم التقليدي في العالم، ولو بشكل مخفف، لقد كان القضاء على الملكية الفرنسية ليس قضاء على نظام قائم، أو على ملك، فقط، وإنما على النظام الملكي بمعناه القروسطي. الملكية التي بقيت عن النظام القديم، ومنها الانتكاسة الملكية الفرنسية بعد هزائم نابليون الأول، تختلف بأمور كثيرة، لسنا في صدد التفصيل فيها هنا، عن الملكية القديمة.

الوعي في القرون الوسطى هو وعي ديني، ودخلت اليه اقحامات فلسفية سواء في المنطقة العربية، أم في أوروبا. تلك الاقحامات كانت موروثة عن الفكر اليوناني، وربما نستطيع القول، إنها بدأت مع فيلو (أوفيلون) الاسكندري، وهو فيلسوف يهودي، ولد في الاسكندرية في ١٣ قبل الميلاد، وتوفي حوالي ٥٤م، وقام بمزج فلسفة أفلاطون مع التوراة، وبتفسير التوراة بشكل يتفق مع هذا المزج. وتأثرت به الأفلاطونية الجديدة، التي من أهم وجوهها أفلوطين (أو بلوتينوس)، الروماني المولود في مصر حوالي ٢٠٥م، والمتوفى حوالي ٢٧٠م، والذي علم في روما فلسفة مزج فيها التراث اليوناني بالمسيحية.

النشاط الفلسفي الاسلامي كان من هذا القبيل؛ ومن وجوهه البارزة الفارابي، (٨٧٨م-٩٥٠م)، ودعي بالمعلم الثاني، حيث الفيلسوف اليوناني أرسطو معدود معلماً أول.

في رأي الفارابي أن الفلسفة بلغت منتهاها في مناطق أخرى من العالم، ولكن مايزال لها دور في الاسلام. كان يعتقد أن عقل الانسان أعلى من الوحي. فالدين يقدم الحقيقة بشكل رمزي الى غير الفلاسفة، الى غير القادرين على فهمها بأشكالها الأكثر نقاء.

وابن سينا الطبيب والفيلسوف (٩٨٠-١٠٣٧م)، حاول أن يبرهن فلسفياً على وجود الله، ففرق بين الجوهر وواقع الوجود، وقال، إن الشكل والمضمون لايمكن بذاتهما، أن يفعلا ببعضهما البعض، ويتسببا بحركة الكون. واقع الوجود يجب أن يرجع الى سبب فاعل يستلزم الوجود لجوهر ما، أو يخص الأخير به، أو يمنحه إياه، أو يضيفه اليه. ولفعل ذلك يجب أن يكون شيئاً موجوداً، وأن يتعايش مع نتيجته. والكون يتألف من سلسلة من الكيانات الموجودة، التي كل منها يمنح الوجود، لما هو أدنى منه، ويكون مسؤولاً عن بقية السلسلة الى الأدنى. ولأن اللاتناهي بدا مستحيلاً لابن سينا، فقد رأى أن هذه السلسة يجب أن تصل في الأعلى الى ذروة، جوهرها هو نفس وجودها، وهي بالتالي مكتفية بذاتها، وليست بحاجة الى مانح آخر للوجود. وبما أن هذا الوجود ليس بالصدفة، ولم يستلزمه أي شيء آخر، وإنما هو ضروري، وخالد بذاته، فإنه هو سبب وجود كل الكائنات الأخرى.

أما المخلوقات وخصوصاً في العالم الأرضي (الكرة ماتحت القمرية)، فإنها تمر بعملية أبدية من الكون والفساد، ومن تتابع الشكل والمضمون، الخ.

ابن رشد طبيب وفيلسوف عربي من الأندلس (١١٢٦-١١٩٨م) حاول أن يحل مشكلة العلاقة بين الفلسفة والدين والشريعة والمجتمع الاسلامي. رد على «المتكلمين» أي علماء الكلام المسلمين، الذين اتهمهم بجهل الفلسفة وجهل طرق البرهان فيها.

الاقحام الفلسفي لم يقتصر في الامبراطورية الاسلامية على الفلاسفة المسلمين، وإنما كان ثمة نشاط مناظر لدى اليهود والمسيحيين، وكان باستمرار ثمة تأثير متبادل بين الأديان الثلاثة. ربما تجدر الاشارة أن الكهنة غير المسلمين كان لهم دور كبير في ترجمة الأعمال اليونانيةوغيرها الى العربية.

ومن الوجوه اليهودية، التي كان لها دور هام على الصعيدين الاسلامي والأوربي، ابن ميمون، أو ميمونيد Maimonid، كما يسمى في أوربا (١١٣٥م-١٢٠٤م). وهو طبيب وفيلسوف أندلسي الأصل، مزج التوراة على غرار فيلو الاسكندري بالفلسفة اليونانية، وكتابه المؤلف بالعربية والعبرية، دلالة الحائرين، دخل في المناقشات الدينية، التي كانت سائدة، وأثر بشكل، أو بآخر، على المفكرين المسلمين في أيامه.

النشاط الفلسفي، الذي مررنا على بعض وجوهه البارزة، وعلى شيء من منحاه، يمكن وصفه عموماً بالانتقائي، والتوفيقي، أي تكييف ماعرفه مفكرو المسلمين في القرون الوسطى من الفكر اليوناني مع الأهداف الخاصة الدينية والسياسية والايديولوجية، وفهم القرآن بشكل خاص مرمز، علماً أن ليس فيه مايعبر عن الرمز، وبصورة خاصة تنفي الآية:

«إنا أنزلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون» (يوسف، ٢)، أي في غاية الفصاحة، كل تعبير رمزي. لقد خاطب أهل مكة والمدينة، وأهل الجزيرة العربية عموماً، وماكان لهؤلاء شأن لا بالفلسفات والعلوم اليونانية،

ولا أيضاً بالعلوم الحديثة، التي يستخرجها هذا المتدين، أو ذاك، من نصوصه: كل ذلك يؤلف تحريفاً أشد من التحريف اللغوي والاملائي، لأن منع التحريف الثاني هو من أجل منع الأول. المعجزة القرآنية هي بلاغية، ولا حاجة للتفتيش عنها في الفلسفات والعلوم القديمة أو الحديثة.

جهود مناظرة ومشابهة كانت تبذل على الصعيدين الفلسفي والديني في أوربا.

لقد بدأ التعرف الأوربي على أرسطو منذ القرن التاسع في ترجمة مختصرة لبوثيوس Boethius (٤٨٠-٥٢٤) الى اللاتينية. وبحلول ١٢٧٨ كانت جميع أعماله تقريباً مترجمة عن اليونانية؛ وكانت حوالي نصف أعماله قد ترجمت عن العربية في طليطلة مابين ١١٦٥م و١٢٣٠م.

واستخدم منهج أرسطو المنطقي في حقول دينية، مثل الثالوث، وسر القربان المقدس، وكذلك في مشكلات تتعلق بفردية المفاهيم وشموليتها، الخ.

وفي النصف الثاني من القرن الثاني عشر بدأت فيزياء أرسطو، والكوسمولوجيا (علم القوانين، التي تحكم الكون)، والميتافيزياء لديه، تجذب الاهتمام اليها من خلال الترجمات اللاتينية للأعمال العربية الفلسفية، ومن خلال مؤلفات أرسطو ذاتها.

وتبنت الكنيسة أرسطو بشكل انتقائي، من جهة، وصارت تعترض على مالايعجبها منه، من جهة أخرى.

الحجر الكنسي على بعض موضوعات أرسطو أدى الى تعاظم الاهتمام بها، لدرجة أن كاهناً ألمانياً، البرتوس الكبير (١٢٠٠- ١٢٨٠م) ألف موسوعة واسعة عن «المعرفة والحكمة» غير الموحى بهما، هي بمثابة عرض تحليلي لأرسطو، مترافق مع جميع المعلومات والتفسيرات، التي

استطاع الحصول عليها من المصادر المتوفرة. وخوفاً من التهمة، بأنه ضد العقيدة، كتب : «لقد شرحت أرسطو، ولاأؤيده».

تلميذ القديس البرتوس، القديس توما الأكويني Thomas Aquinas الايطالي (١٢٢٥-١٢٧٤ حلل بنية كل مقطع في أغلب أعمال أرسطو، وحاول أن يكتشف تنظيمها، ويتابع الأفكار فيها، وحرض، على أن يحصل على أفضل النصوص، وأن يستخرج منها المعاني الدقيقة.

والارسطوية ليست مذهب أرسطو، إلا مجازاً، فإن أعماله لم تنشر، إلا بعد موته بحوالي ثلاثة قرون، لقد توفي في ٣٢٢ قبل الميلاد، وقام اندرونيكوس من رودس Andronicus of Rhooles (ولد في القرن الأول قبل الميلاد) بتحقيق أعمال أرسطو، التي كانت قد انتقلت من جيل الى جيل، وبترتيبها، حسب ماتراءى له، أنه الشكل الصحيح، وألف كتاباً عن العمل، الذي أنجزه، وفيه ترجمة حياة لأرسطو، ومناقشة لأصالة النصوص، وتحليل لفكر ارسطو.

الاجتهادات الارسطوية تتالت فيما بعد، وتفاعلت مع مختلف التيارات الدينية، وصنع في كل مكان مزيج، أو أكثر من الانتقائيات اليونانية الدينية. ومن جملة المدارس، التي كانت قائمة في القرن الرابع عشر : التومية Thomism (نسبة الى توما الأكويني) والسكوتية Scotism (نسبة الى دنثر سكوتس Duns Scotus، فيلسوف فرنسيسكاني (١٢٦٦-١٣٠٨م) والأوكهامية Ockhamism (نسبة الى وليام أوكهام Ockham. فرنسيسكاني بريطاني، ١٢٨٥م- ١٣٤٩م)

تلك الاجتهادات النصية في القرون الوسطى، التي مررنا على بعض وجوهها، تتميز بمنطلقين ثابتين : الأول هو صحة الايمان الديني، والثاني صحة النصوص القديمة، فيبقى العمل توفيقياً مع اكتشاف مساحات جديدة، أو صيغ جديدة لذلك.

وما إن دخلت أوربا عصر النهضة Renaissance (البعث، أو الولادة الجديدة) حتى كان التململ قد بدأ من استخدام اللاتينية كلغة ثقافة، ومن انحصار الثقافة والعلم (الطب، مثلاً) في الاجتهادات النصية، ولصالح البابا.

بترارك (فرانسيسكو بترارك F. petrarch، ١٣٠٤-١٣٧٤م) كان أول من اعتبر الألف سنة الفاصلة بين أيام الاغريق والرومان. وأيامه، أي القرن الرابع عشر، بمثابة فاصل من الظلام، أي اعتبر القرون الوسطى بمجموعها قرون ظلام.

بالنسبة للقائلين بذلك، لا لأن القرون الوسطى كانت مظلمة فعلاً، فقد وجد فيها نشاط ثقافي كثيف، مررنا على بعض جوانبه، ولكنه كان مقيداً بالايمان، وبالتوفيقية، وباستقراء النصوص، ولم يكن يملك الحرية (أي حرية الفكر) المفترضة في أيام اليونان والرومان (؟).

في القرون الوسطى كانت المادة مؤلفة من أربعة عناصر: التراب والهواء والنار والماء، وتركيبات هذه العناصر بمختلف تدرجاتها هي التي تتألف منها الأجسام المرئية. وكان الكون مؤلفاً من سلسلة من الكرات المتمركزة فيما بينها، والمتحركة. كانت الكرة الأبعد تحمل النجوم، وتنقلها في حركتها اليومية. وكان مركز الجميع الكرة الأرضية (التي كان يعتقد أيضاً أنها مبسوطة، ومحمولة على قرن ثور)، وهي ثقيلة وساكنة. وكانت الحركة، إما دائرية تماماً، كما في السموات، أو غير منتظمة ونحو الأسفل بطبيعتها، كما على الأرض. وكانت الأرض مؤلفة من ثلاث كتل برية: أوربا وآسيا وأفريقيا، وغير معروفة في مناطقها الجنوبية. والانسان مؤلف من أربعة أمزجة، أو (أخلاط): المرارة الصفراء، والمرارة السوداء، والبلغم، والدم، وشخصيته، وصحته تحددهما نسب تلك الأمزجة (أو الأخلاط) لديه.

كان الكون معتبراً حياً وعاقلاً، والنجوم تؤثر على مجرى الأحداث، وكذلك على حظوظ الناس، ومصائرهم. وكان الانسان يستطيع التأثير في الأرواح في الطبيعة بواسطة السحر: الأسود فيما يتعلق بالشياطين، والأبيض فيما يتعلق بالأرواح الصالحة.

الروح في المفهوم الديني، بصرف النظر عن معانيها المجازية، والمقاربة لفظاً، هي كيان مستقل مجهول: «ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي» (الاسراء- الآية ٨٥)؛ وهي كذلك في كل الأديان: كيان حي، الجسم ميت من دونها. بل يمكن، خصوصاً في الاعتقادات القديمة، الوثنية وماقبل، أن تسكن ككيان حي عاقل، أو كقدرة خارقة، أجساد النبات أو الحيوان أو الجماد، وأن تؤثر سلباً، أو ايجاباً على الانسان.

الروح في الأديان المختلفة تلغي الجسد، فهي الخالدة، بينما الجسد فان. ومثلما تلغي الروح الجسد، تلغي «مملكة» الروح «مملكة» الجسد، أي تلغي الحياة الدنيا.

الأديان، والحالة هذه، تأمر «المؤمنين» باهمال الجسد، أو حتى باتلافه: بالتقشف، بالزهد. أو بالانصراف الكامل، أو الجزئي، عن أي شيء ينتمي الى التمتع بالحياة الدنيا. وبالانصراف بالدرجة الأولى لبناء الآخرة.

طبعاً لايجري تنفيذ ذلك، إلا افتراضاً على صعيد بعض الزهاد والمتصوفين. أما على الصعيد الواقعي، فإن «الصراع على الدنيا» أخذ، ويأخذ، مداه. الأغنياء من كل قبيل يقبضون بمخالبهم وبأنيابهم، رغم ادعاء التقى، على الدنيا. وزعماء الطوائف المختلفة، والأمراء والملوك، كانوا من الماضي البعيد الى اليوم يحاربون باسم الدين خصوصاً، الى جانب ذرائع أخرى، من أجل النهب، أو السيطرة، أي من أجل المزيد من التمتع بالدنيا.

يقتلون المعارضين، حتى ولو كانوا إخوة، أو آباء، أو أبناء، من أجل التفرد بالتمتع المتاح.

التململ النهضوي كان ناجماً عن أسباب عديدة، ومن أهمها شدة سطوة المؤسسات الدينية، فقد ارتكبت محاكم التفتيش جرائم واسعة انسانية وثقافية وعلمية باسم محاربة الكفر.

محاكم التفتيش هي المصطلح العربي غير الدقيق للمحاكم الدينية في القرون الوسطى، التي تطلق عليها التسمية Inquisition– لغوياً: الاستجواب–، والمخصصة للتحقيق في «الكفر» ومحاربته. البابا إنوسنت الثالث Innocent III استخدم تلك المحاكم ضد الألبيين (نسبة الى مدينة آلبي Albi في جنوب فرنسا)، بعدما خاض حملة صليبية ضدهم في ١٢٠٩، وكان قد انتشر بينهم نوع من المانوية الجديدة (المانوية هي العقيدة المنسوبة الى ماني الايراني، والمؤلفة من قطبي الظلام والنور)؛ والبابا غريغوري التاسع Gregoire قام حوالي ١٢٣١م بانشاء محاكم دينية خاصة، سلمها للدومينيكان (Dominicains: تنظيم ديني أنشىء في طولوز في ١٢١٥ على يد القديس دومينيك)، وانتشرت حتى غطت كامل العالم المسيحي، لقمع المرتدين، والمتصلين مع الجن، والسحرة. وكان كل الناس معرضين في أي وقت لاستجواب تلك المحاكم، ويمكن أن تصل العقوبات الى السجن المؤبد، أو الحرق. كان من جملة الضحايا «البطلة» الوطنية الفرنسية جان دارك، التي أحرقت حية في ١٤٣٠، ورسمت فيما بعد قديسة. وذهب ضحية تلك المحاكم في استانبول عدد كبير من المسلمين واليهود.

في التاريخ الاسلامي وجد «التفتيش» أيضاً في فترات مختلفة، مع أن ذلك مخالف افتراضاً للتسامح الاسلامي. الخليفة الراشدي عمر بن الخطاب رسم سياسة للأفكار المفتوحة. تتلخص، بأن تعيش الشعوب المغزوة

بسلام، وأن توفر لهم الحماية، وحق الاحتفاظ بدينهم وشرائعهم. أما «الجزية» فلم يكن سببها الانتماء الى دين آخر، وإنما الى كونهم مغلوبين. ويذهب سببها مع اندماج المجتمع ببعضه البعض.

«التفتيش» الاسلامي أدى الى سجن المجتهد الكبير أبي حنيفة (٦٩٩-٧٦٧م) الذي ربما توفي في السجن، أو بعد اطلاق سراحه بفترة وجيزة، والى سجن المجتهد الكبير الثاني: الشافعي (٧٦٧-٨٢٠م) في ٨٠٣م في الرقة، والى جلد المجتهد الثالث: مالك بن أنس (٧١٥-٧٩٥م)، والى مأساة أحمد بن حنبل، ومحمد بن نوح.

لقد تعاون المعتزلة مع الخليفة العباسي: المهدي (٧٧٥-٧٨٥م) في «التفتيش» عن الزنادقة، المتهمين بمعتقدات مانوية. ذهب ضحية ذلك كثيرون. قتل البعض، وسجن البعض الآخر، و«استتيب» البعض الثالث.

من جملة الضحايا المشهورين بشار بن برد، الذي قتل في ٧٨٤م، وحماد عجرد، واسحق بن خلف، وعمارة بن حربية، وجميل بن محفوظ، وابن الوزير ابن أبي عبيد الله، الذي طُلب من أبيه أن يقتله، وعندما لم يفعل، عزل من الوزارة، وأبو عيسى الوراق، وعلي بن صالح.

وصعد المعتزلة في أيام الخليفة العباسي، المأمون، فحاولوا أن يفرضوا طروحاتهم بالقوة، وصنعوا «التفتيش» الثاني، الذي من جملة ضحاياه أحمد بن حنبل، ومحمد بن نوح.

تميزت النهضة بانجازات هامة، منها ماهو في مجالي الأدب والفن، وماهو في المجال العملي، وخصوصاً الطباعة، وماهو في مجال الغزوات الجغرافية الكبرى (فاسكودي غاما، كريستوف كولومبوس)؛ ومنها ماهو في مجال العلم: اكتشاف كوبرنيكوس (١٤٧٣-١٥٤٣م) في الفلك (دوران الكواكب حول نفسها، وحول الشمس).

غير أن الخروج العلمي من القرون الوسطى جرى تحقيقه في القرن السابع عشر عبر الريادات العلمية، التي حققها عديدون، منهم برونو (١٥٤٨-١٦٠٠م) وغاليليو (١٥٦٤-١٦٤٢)، ضحيتا «التفتيش» الأول أحرق، والثاني أجبر على «التوبة» واداتة نفسه. ومنهم نيوتن (١٦٤٢-١٧٢٧م)، وديكارت (١٥٩٦-١٦٥٠م).

الانجازت العلمية، أو شبه العلمية أسقطت علم القرون الوسطى، واللغات الدارجة أسقطت تدريجياً الاحتكار الثقافي للغة اللاتينية، والطروحات الفكرية الجديدة، التي دفع أصحابها ثمنها غالياً أسقطت تدريجياً الوصاية الدينية على الفكر. أيضاً زرعت بذرة الشك في كل موروثات القرون الوسطى، وقد مثل هذا الشك بالدرجة الأولى ديكارت.

في رأي ديكارت، أن المعرفة كلها هي من نوع واحد، لأن اكتسابها يعتمد بشكل كامل على استخدام ذهن الانسان. لقد رفض الرأي السكولاستي (سكولار Scholar هو الباحث النصي في القرون الوسطى) القائل بالتمييز بين أنواع المعرفة، المبني على اختلاف الأشياء، التي تعرف. الذهن لديه هو «القدرة على المعرفة»، وهو دوماً نفسه، مهما يكن الشيء المطبق عليه. واذا ماطبق بشكل جيد، يحصل المرء على الحقيقة، وعلى التأكد منها، واذا ماطبق بشكل سيء، يقع في الخطأ أو الشك. وجميع الناس الأصحاء يمتلكون تلك الامكانية الطبيعية «ذلك النور الطبيعي للعقل»، للتمييز بين ماهو صحيح، وماهو خطأ. ولايستطيع المرء، أن يحدد الطريقة الصحيحة لاستخدام تلك الامكانية، إلا باكتشاف طبيعة، وحدود تلك القدرة. هذا ينطوي، أولاً، على حذف جميع العوامل المؤلفة عائقاً، مثل الآراء المسبقة من أي نوع، وثانياً، على الممارسة الصارمة للمنهج المتماسك، مثل المنهج، الذي يجده المرء، مثلاً، في العلوم الرياضية.

التفكير القياسي (أي: المبني على القياس الارسطوي Syllogistic)، الذي كانت الفلسفة السكولاستية مبنية عليه، يجب رفضه باعتباره عديم النفع في مجال اكتشاف الحقيقة. لقد نضجت في ذهن ديكارت: وحدة جميع العلوم، والمنهج التحليلي في التفكير.

المضمون العلمي لما طرحه ديكارت في مجال العلوم الطبيعية لم يكن دوماً صحيحاً، غير أن قيمة طروحاته تتركز في منهجها العلمي بالدرجة الأولى.

الفتح الكبير، الذي حققه ديكارت يتمثل في الهندسة التحليلية، التي تربط بين النقط والأعداد، وقد وضع بذلك أساس الرياضيات الحديثة.

الشك يلتصق بديكارت في كل مايعتبر من الحقائق، وحتى في نفسه، واشتهر بالكوجيتو Cogito المأخوذة من جملته الشهيرة Cogitoergo sum أي «أفكر، إذن أنا موجود».

كان ديكارت يؤمن بوجود الأشياء، ويؤمن من جهة أخرى بوجود الفكر، وبالفعل المتبادل بين الطرفين. هناك، إذن، مثنوية لديه: الشيء ذو الأبعاد الثلاثية، المؤطرفي الزمان والمكان، والفكر ذو الطبيعة المختلفة.

لقد كان ديكارت أهم انسان نقل العلم والفلسفة من القرون الوسطى الى العصر الحديث، وتلقى في أيامه انتقادات كثيرة لسنا في صددها هنا. لكن أهم ماأثار الجدل، الذي استمر حتى القرن العشرين هو مثنويته.

حل سبينوزا (١٦٣٢-١٦٧٧) تناقض المثنوية الداخلي، أي التناقض بين المادة والفكر، بطرح أن الله وحده هو الكيان الموجود. أما الفكر والمادة، فهما نسبتان له منفصلتان، متوازيتان، ولايفعلان ببعضهما.

وليبنيتز Leibniz (١٦٤٦-١٧١٦) لديه نفس التوازي مع افتراض وحدات بسيكية للحقيقة Psychicunits of reality، يسميها موناد -mon

ad، وتعني لديـه وحـدة مكتفيـة بذاتهـا، وغير متفاعلـة مع غيرها، ولها هارموني مبنية مسبقاً لاجتماعها مع نظيراتها.

وهوبس (توماس) Hobbes (١٥٨٨-١٦٧٩) حل المشكلة باهمال الفكر، فهو ليس سوى تجليات ثانوية epiphenomena لتفاعل الأشياء فيما بينها.

وبركلي (جوزج) Berkeley (١٦٨٥-١٧٥٣) حل المشكلة باهمال المادة، فقال، إن الأجسام هي مجرد تركيبات للأفكار في الذهن.

طبعاً تطور النقاش بشكل أعقد بكثير فيما بعد على يد كانت kant، والوضعيين Positivists، والوجوديين، وعلى صعيد أوسع بكثير من الأكاديمي (الصعيد الفكري والاجتماعي والسياسي والاقتصادي) على يد ماركس.

★ ★ ★

اذن، خرجت «النهضة» بأوربا من القرون الوسطى، ولكن الى أين؟ الى عالم التطور الرحب، الذي مايزال مستمراً، والذي يتسارع، لدرجة، أنه أصبح بالساعات.

عمر الانسان على الكرة الأرضية يقدر بـ ٤-٦ ملايين سنة، قضى أغلبها في المرحلة الحيوانية، ثم مر بمرحلة تمهيدية تصل الى مائة ألف سنة، أو أكثر، أو أقل، للوصول الى الحياة شبه الانسانية، ثم بمرحلة تمهيدية أخرى الى الحضارات الأولى. عمره الحضاري المعروف يقدر بخمسة آلاف سنة، منها أربعة آلاف في الحضارات القديمة، وألف في القرون الوسطى الأكثر تطوراً. أما العصور الحديثة، التي تمتد من القرن الخامس عشر، فقد حقق فيها الانسان انجازات اسطورية، وخصوصاً في القرنين الأخيرين التاسع عشر والعشرين. أي يتسارع التطور بشكل قوي مع كل تقدم حضاري يحققه الانسان.

بترارك، و«الانسانيون» من رواد النهضة رجعوا الى الوراء الى أيام اليونان والرومان. وكان ذلك، لأنه لم يكن لديهم أمام. إن العصور السابقة للعصور الوسطى هي عبودية، ومتخلفة عن العصور التالية لها. أما «الديمقراطية» اليونانية، فلم تكن لها علاقة بـ «الديمقراطية» بالمعاني الحديثة، إلا بالاسم. فالمغالطات في مختلف المجالات تنجم عن خلط العصور ببعضها، ونقل المفاهيم من عصر الى آخر، من دون أخذ الاطار الزمني في الاعتبار.

الانسانيون بالمعنى النهضوي ليسوا، كما يفهم لأول وهلة، أولئك، الذين يهتمون بالانسان، وبمجتمعه، وبحل مشكلاته الفردية والاجتماعية، وإنما المقصود بهم الذين في بدايات النهضة كانوا يدعون الى العودة الى القديم، لأن الانسان كان حينذاك، افتراضاً «أكثر حرية»، و«أكثر تعلقاً بالبحث عن الحقيقة»، و«أفضل انتاجاً في المجالات الفنية». مع ذلك كانت «الانسانية» النهضوية تؤلف تقدماً (رغم الرجوع الى القديم) لأنها تعود الى الانسان، الذي لم يكن يؤلف في العصور الوسطى سوى ذرة مهمشة، وملحقة بالمركز الديني، أو الزمني.

الحرية، التي حملتها النهضة، لم تكن مطلقه، وإنما كانت ضد قيود القرون الوسطى، دون اعتبار لـ «القيود» التي قد تنشأ فيما بعد. والتي حملتها الثورة الفرنسية، لم تكن مطلقة أيضاً، وإنما كانت ضد الكابوس الارستقراطي والاتوقراطي، دون اعتبار أيضاً للهيمنات، التي قد تنشأ فيما بعد.

النهضة نقلت الانسان الى مسارات جديدة مختلفة، وأعقد بكثير من المسارات القديمة. حتى المستجدات المضادة للانسان مختلفة كثيراً عن الماضي، فالاستعمار القديم (أي احتلال بلد لمنطقة ما) يختلف جداً عن

الاحتلال التوسعي القديم، وعبودية السود في الولايات المتحدة تختلف أيضاً بطبيعتها، وبوظائفها عن العبوديات القديمة قبل القرون الوسطى، وفي القرون الوسطى، والقمع يختلف حديثاً بوسائله وباتساعه وبأهدافه عنه في الامبراطوريات القديمة. فخلط العصور ببعضها، والقضايا ببعضها يتسبب بالكثير، الكثير، من المغالطات، وبخلق الأوهام والديماغوجيات المتنوعة، التي تساعد على تهميش الانسان المعاصر، واقصائه عن الفعل المؤدي الى التحرر من العبوديات القائمة حالياً، المتمثلة في الاستغلال بمركبتيه الرأسمالية والاستعمارية.

★ ★ ★

النهضة العربية تعود بداياتها الأولى الى القرن الماضي، ولم تتبلور أو تتبلور نسبياً، إلا في القرن الحالي، وخصوصاً بعد الحرب العالمية الأولى. لقد ولدت في أحشاء الامبراطورية العثمانية، ومن خلال الاتصال بأوربا، الاتصال التجاري، الذي يرجع الى القرن السادس عشر، أو السابع عشر، والاتصال الديني، الذي بدأت تبنيه كنيسة روما مع المسيحيين الشرقيين. أرسلت الى المنطقة مبشري الجزويت، وغيرهم لاستقطاب الكنائس الشرقية الى روما، ولاصلاح عقيدة وانضباط الفرق المسيحية، التي رضيت بسلطتها. وعقد الموارنة بصورة خاصة اتفاقاً Concordat مع روما في ١٧٣٦[١].

نمت بفضل البعثات الدينية، وتحت حماية فرنسا شبكة من المدارس الكاثوليكية، حيثما وجد كاثوليك، أو حيثما يحتمل وجودهم، وخصوصاً في لبنان وحلب.

أنشئت أيضاً في روما كليات لتخريج الكهنة المثقفين، فوجد نتيجة ذلك عرب يعرفون اللاتينية والايطالية، والثقافة، التي هاتان اللغتان

مفتاحهما. وفي نفس الوقت اكتسبوا معرفة أعمق بلغاتهم الشرقية وتاريخهم القديم. بعضهم علموا العربية في السوربون (الجامعة الفرنسية المشهورة)، وترجموا بعض مؤلفات اللاهوت الكاثوليكي العربي. مثلاً، Summa Theologica (بمعنى الموسوعة اللاهوتية) لتوما الأكويني ترجمت بالكامل في بداية القرن الثامن عشر(٢).

في مطلع القرن التاسع عشر تصدى عدد من المسيحيين في حلب لاتقان علوم اللغة العربية، وكتب بعضهم الشعر والنثر، ومنهم انتقلت شعلة الأدب العربي الى لبنان. نمت عائلات كاملة من الأدباء: اليازجي والشدياق والبستاني(٣).

كان الشرق العربي محكوماً عموماً بالمماليك، أو بالقبائل المحلية، ولذا لم يتغير الأمر كثيراً عند الانتقال الى الحكم العثماني.

المماليك كانوا بالأساس قادة جيوش عند الخلفاء، أو عند ورثة الخلفاء، ثم استولوا على السلطة باعتبار القوة في أيديهم. كانوا حكاماً غرباء عن الشعب، وحكموا بنفس الأوتوقراطية الموروثة، والاضطهاد، والنهب، والمغامرات العسكرية.

ولم يخرج الحكم، لافي زمن المماليك، ولافي أيام العثمانيين عن اطار القرون الوسطى: أي عن الاطار الاوتوقراطي الضعيف المركزية. الاحتكاك بأوربا هو الذي سيهز قليلاً جمود المجتمع، وسيؤدي وظيفة مزدوجة: ادخال نوع من التطوير الى المجتمعات العثمانية، ونخر الامبراطورية حتى انهيارها في نهاية المطاف.

الاحتكاك الأهم أتى مع الغزو الفرنسي للشرق. لقد نتج عن ذلك الغزو لمصر حصيلة علمية ذات أهمية تاريخية وعالمية، وذلك بفك الرموز الهيروغلوفية، والنفوذ من خلال ذلك الى تاريخ مصر القديم، الذي كان

مجهولاً تماماً. نتج عن الغزو الفرنسي أيضاً الصراع الانكليزي- الفرنسي على المنطقة، الذي بقي يؤثر في تاريخها الى خمسينات القرن الحالي على الأقل.

أيضاً حكم أسرة محمد علي لمصر حتى خمسينات القرن الحالي يمكن اعتباره جزئياً نتيجة للغزو الفرنسي: دخل محمد علي مصر في وحدة عسكرية البانية ضمن حملة عثمانية ضد الغزو الفرنسي. وحاول قائد الوحدة الاستيلاء على ولاية مصر، فقتل، مما أتاح لمحمد علي، أن يقفز الى قيادة الوحدة الألبانية ثم الى ولاية مصر.

كان ذلك بداية استقلال فعلي عن المركز العثماني، واحتكاك مصري متعدد الجوانب بأوربا. من جملة ماتنتج عنه فتح قناة السويس.

والاحتكاك الهام بأوربا قامت به الحكومات العثمانية، وخصوصاً بعد النصف الثاني من القرن التاسع عشر، حيث منحت لأكثر من دولة أوربية امتيازات لمد الخطوط الحديدية، ولفتح البنوك، وللتعدين، ومنحت للرأسماليين الأجانب حق شراء الأراضي في الامبراطورية، وحصلت على قروض أوربية متنوعة بشروط مجحفة. وكان لذلك الاحتكاك تأثير مزدوج: التحريض الأوربي الخفي ضد الدولة، وكان يلقى آذاناً صاغية لدى المثقفين وزعماء الطوائف والضباط، وأيضاً ترجمة القروض المذكورة الى مزيد من الأعباء المالية، والضرائب، ومزيد من الاضطهاد ومن النقمة كرد فعل عليه.

والتدخل الأوربي الخفي والمعلن في حياة الامبراطورية العثمانية، أدى الى دخول الفكر الليبرالي بالمعنى السياسي، لاالاقتصادي، والى ايقاظ الايديولوجيات القومية لدى شعوب الامبراطورية، ثم الى زعزعة النظام العثماني القروسطي، وانهاء الامبراطورية ذاتها مع نهاية الحرب العالمية الأولى في آخر المطاف.

فيما يخص العرب، اتسع استعمال اللغة العربية عن الاستعمال الفقهي والديني، وكان ذلك عاملاً هاماً، وبقي النشاط السياسي في القرن التاسع عشر عموماً ضمن اطار المطاليب الليبرالية، التي كان ينادي بها العثمانيون الشباب، ثم تنظيم الاتحاد والترقي، فيما بعد، وبمنطق « الوطنية» العثمانية.

لكن في ١٨٧٥ جرى تأليف جمعية سرية في بيروت، ترأسها ابراهيم اليازجي، وفارس نمر، ودعا منهاجها الذي وضع في ١٨٨٠ الى الاستقلال الذاتي لسوريا ولبنان، والى الاعتراف بالعربية لغة رسمية للدولة، والى الغاء الرقابة على التعبير، وتحريم استخدام الملاكات العسكرية المحلية خارج حدود سوريا ولبنان. انحلت الجمعية فعلاً حوالي ١٨٨٥ بسبب ضعفها.

وفي الستينات والسبعينات من القرن الماضي، حينما كان التعبير حراً نسبياً، ظهرت صحف عربية في بيروت ذات نفس ليبرالي ديمقراطي مع نكهة علمانية، ومنها «الجنان» التي أسسها بطرس البستاني في ١٨٧٠، وأدارها هو وعائلته ١٦ سنة.

كانت تطرح أن الشرق كان مزدهراً ومتحضراً، ثم فقد ماكان عليه بسبب الحكومة السيئة، والدواء هو الحكومة الجيدة، التي تبنى على المشاركة وعلى فصل الدين عن السياسة، وعلى فصل القضاء عن السلطة التنفيذية، وعلى عدالة ضريبية، وعلى أعمال عامة نافعة، وعلى تربية الزامية. وبالدرجة الأولى على العدالة، والوحدة بين ذوي الديانات المختلفة، وعلى حب البلاد، أي على الشعور الوطني، الذي يجب أن يوحد جميع المواطنين العثمانيين(٤).

عندما اشتد قمع السلطان عبد الحميد للمعارضة في أواخر القرن التاسع عشر انتقل مركز المعارضة الى مصر، حيث بقيت جرائد القاهرة اللبنانية: المقتطف والأهرام، تهاجم السلطان دون خوف(٥).

في ١٨٦١ فرضت الدول الأوربية على الامبراطورية العثمانية. منح الاستقلال الذاتي لسنجق لبنان، فكان تحت حماية أوربية مشتركة. طرحت القومية اللبنانية في تلك الفترة. مثلاً، كتب بولس نجيم، أن سوريا تؤلف كياناً تاريخياً خاصاً لقد كانت، وستبقى صلة وصل بين مختلف الحضارات المتوسطية والسامية(٦)، وضمنها يمتلك لبنان مكاناً خاصاً، الخ.

طرح آخرون فكرة دولة، تشمل كامل سوريا من جبال طوروس حتى صحراء سيناء، ومجتمع يضم جميع الطوائف المتعاونة كلياً، لدرجة، أنه لايهم بعدئذ من يشكل الأغلبية، ومن يشكل الأقلية.

أي في القرن التاسع عشر، كان ثمة تمهيد للتوجه العربي. حتى التوجه السوري واللبناني يعتبر من زاوية ما في اطار ذلك.

التوجه العربي اتضح فكرياً، وعبرت عنه تحركات سياسية بدءاً من مطلع القرن العشرين.

نجيب عازوري، وهو سوري ذو تربية فرنسية أسس في ١٩٠٤ رابطة الوطن العربي Ligue de La patriearabe في باريس، وكان نشاطها محدوداً باصدار المناشير. ثم أصدر في باريس مجلة شهرية لم تدم طويلاً، باسم الاستقلال العربي L'Undépendance arabe (١٩٠٧-١٩٠٨).

ومجموع آرائه منشورة في كتاب صدر في فرنسا في ١٩٠٥، يقظة الأمة العربية Le Réveil de Lanation arabe . يطرح فيه، أن الأمة العربية هي أمة واحدة، وتضم المسيحيين، والمسلمين في نفس الوقت. المشكلات الدينية، التي تنشأ بين الطوائف الدينية هي في حقيقتها سياسية، وتثيرها القوى الخارجية بشكل مصطنع، و لمصلحتها. المسيحيون هم عرب، بمقدار ما المسلمون هم كذلك. ويجب في الحقيقة، أن يكون ثمة مسيحية عربية، وكنيسة كاثوليكية عربية، وتعبد وتفكر بالعربية، بدلاً من الشعائر المتعددة الحالية.

حدود الأمة العربية لديه تشمل البلدان المتكلمة بالعربية في آسيا، أي لاتدخل فيها مصر، ولاشمال أفريقيا.

كان يعتمد في تحليلاته بالدرجة الأولى على انكلترا وفرنسا، وشكل المجتمع العربي في رأيه هو: دولة دستورية ليبرالية، يحكمها سلطان عربي مسلم. وفي الحجاز يجب أن تنشأ مملكة مؤقتة لخليفة عربي(٧).

فكرة «الخلافة» في مكة ليست من عنديات عازوري، وإنما ترجع الى القرن التاسع عشر، وكرد فعل على طرح السلطان العثماني نفسه خليفة في منتصف القرن التاسع عشر. وقد عزز الكتاب الانكليز الفكرة. مثلاً، بلنت Blunt, W.S. يرى في كتابه مستقبل الاسلام The Future of Islam (١٨٨٢)، أن اصلاح الاسلام يتعلق بالعرب، وخصوصاً بـ«العلماء» (أي علماء الدين) العرب، وهذا لايتم، إلا اذا أعيدت الخلافة للعرب(؟). كذلك كان بعض الموظفين الانكليز في الشرق الأدنى يطرحون، أن شريف مكة يمكن أن يكون مفيداً، وحليفاً ذا أهمية محلية، اذا مانهارت السلطة العثمانية(٨).

في ١٩٠٧ عقد مؤتمر باريس، الذي ضم مختلف الكتل المعارضة في الامبراطورية العثمانية ومنها الكتل القومية، وأقر مبدأ الاستقلال الذاتي، وتقرير المصير السياسي والثقافي للقوميات.

وبعد انقلاب ١٩٠٨ واعادة الدستور، وتحديد موعد للانتخابات في الدولة العثمانية، أنشأت الحركة العربية منظمة في استمبول باسم «الاخاء العربي العثماني». ليس في منهاجها انفصال العرب عن الامبراطورية. لكن سرعان ماأغلقت المنظمة بعد الانقلاب على السلطان عبد الحميد في ١٩٠٩، وتنصيب محمد رشاد، وانتهاج الحكومة العثمانية سياسة معادية للقوميات. والتف الأعضاء على الموضوع، فأنشأوا المنتدى الأدبي، الذي سمحت به الحكومة كمنتدى ثقافي.

ومنذ ١٩٠٩ صارت تنشأ جمعيات سرية، أولاها «الجمعية القحطانية، التي لايخرج منهاجها عن الاستقلال الذاتي للعرب.

في ١٩١١ أنشئت «الجمعية العربية الفتاة»، التي كانت في البداية تطالب باللامركزية في الامبراطورية العثمانية، وانتهت بالمطالبة باستقلال الأقطار العربية.

وفي ١٩١٢ تأسس في القاهرة «حزب اللامركزية الادارية العثماني- ونشأت في سوريا ولبنان والعراق جمعيات نادت بالاصلاحات في اطار الامبراطورية، منها: «الجمعية الاصلاحية» البيروتية، وجمعية«النهضة اللبنانية»، و«النادي الوطني العلمي» البغدادي، و«الجمعية الاصلاحية في البصرة».

«الجمعية الاصلاحية»، و«النهضة اللبنانية» تعاونتا مع القنصلية الفرنسية، بل أرسلتا في ١٩١٣ رسالة الى الحكومة الفرنسية، التمستا فيها احتلال سوريا ولبنان، وتثبيت الحماية عليهما(؟).

واتجه المصلحون العراقيون نحو الانكليز، وطالب بعضهم ببسط الحماية البريطانية على العراق.

في ١٩١٣ عقد في باريس مؤتمر للحركات والأحزاب العربية برئاسة الشيخ عبد الحميد الزهراوي.

وأنشئت في نفس الفترة جمعيات سرية، منها «العهد» في استمبول، و«العلم» في الموصل، و«الثورة العربية» في القاهرة.

بالنسبة للأدبيات القومية العربية، فقد بدأت في أواخر القرن التاسع عشر، غير أنها حتى الحرب العالمية الأولى، بل وبعد ذلك، لم تكن قومية بالمعنى الأوربي للكلمة. كانت تتصف بأمرين: الأول هو أن الاسلام يؤلف جزءاً لايتجزأ منها، وكان هذا يربطها سياسياً بالامبراطورية الاسلامية ويجعل حركتها الى قبيل الحرب العالمية الأولى اصلاحية. والثاني هو أنها

تعتمد، واعتمدت، في تحقيق هدفها الانفصالي على الدولتين الأوربيتين فرنسا وانكلترا.

مثلاً، نوري السعيد، وكان من جمعية العهد، يرى أن القومية العربية تنبع من الشعور الاسلامي بالأخوة، وهي طموح من أجل اعادة بناء حضارة الخلافة الأولى المتسامحة(٩). ويطرح عبد الله، ملك الأردن السابق، أن أول مبدأ في حياة العرب السياسية هو طاعة القرآن والسنة. طوال الفترة، التي كان فيها السلاطين العثمانيون يقبلون بذلك، كان العرب راضين بالبقاء تحت حكمهم، رغم أنهم ليسوا عرباً. لكنهم تخلوا في القرن التاسع عشر عن مبادىء الاسلام، وطبقوا صيغة غربية للحكومة، لايفهمونها هم. منذئذ انحل رباط الولاء العربي، وبدأ العرب يفكرون ببناء حكومة عربية، تكون من جديد مخلصة للاسلام(١٠).

ولأن الدين كان عنصراً أساسياً في القومية، كانت «الخلافة» هي المطلب الذي تمخضت عنه الحركة العربية قبل الحرب العالمية الأولى، بصرف النظر عن اخلاص، أو عدم اخلاص، النهضويين الأساسيين، الذين ناضلوا في الجمعيات السرية، وتعرضوا للاضطهاد، وأحياناً للاستشهاد.

تجسدت «الخلافة» في حسين بن علي، شريف مكة. وكان «التحالف» مع بريطانيا وسيلة مقبولة لدى الجمعيات العربية السرية، ولدى جمعية العهد بوجه خاص. ومن هنا نتجت «ثورة» لورنس العرب، التي ساعدت البريطانيين على الانتصار في الشرق الأوسط.

القصة بعد الحرب العالمية الأولى معروفة. وبالنسبة للفكر القومي، فقد صار ينضج أكثر فأكثر في ظل الاحتلال، أو شبه الاحتلال، الأوربي، وذلك مع اتساع انتشار الثقافة الحديثة.

بقي الدين عنصراً أساسياً في القومية، ولكن تخامدت فكرة

«الخلافة»، وحل عملياً النظام الديمقراطي محلها. لأن الديمقراطية لم تدخل عموماً في صلب النظرية القومية العربية.

الكتلة الوطنية في سوريا، التي حصلت على معاهدة ١٩٣٦ مع فرنسا، وعلى الاستقلال في ١٩٤٦، وكان فكرها القومي تقليدياً: عروبة + اسلام. والنظام، الذي أقامته في سوريا هو برلماني ديمقراطي بالصيغة الفرنسية أما عصبة العمل القومي (في سوريا أيضاً)، التي أنشئت في ١٩٣٥، فقد كان برنامجها يتألف من: الاستقلال، والوحدة العربية، والعلمانية، والاصلاح الاجتماعي، ولم يتحدد موقفها بدقة من النظام السياسي، الذي تضمره للمجتمع.

مجموعة «الأهالي» في العراق، التي أنشئت في ١٩٣١، نادت بالديمقراطية البرلمانية، وبالحقوق الفردية، وبالاصلاح الاجتماعي، وبوحدة الأمة.

لكن رغم التأثر بالثقافة الأوربية في الطروحات الجديدة، أو الجديدة نسبياً، فقد بقي العنصر الديني قوياً في الفكر القومي.

مثلاً، يقول عبد الرحمن البزاز (عراقي) في محاضرة له حول «الاسلام والقومية العربية»، أن لاتناقض بين الاثنين. التناقض ينبع من مفهوم غربي عن الاسلام وعن القومية. لقد اعتبر الاسلام ديناً قومياً(؟)، فقد قال، إن الاسلام الحقيقي هو اسلام عربي[١١].

حتى قسطنطين زريق، وهو مسيحي ارثوذكسي دمشقي، يقول، إن القومية هي القناعة، التي نحتاجها: أي الحس بالمسؤولية الجماعية، وبالارادة في بناء المجتمع والحفاظ عليه، المجتمع، الذي يستقي وحيه ومبادئه من الدين، ومن ديننا. بالنسبة للعرب لايمكن أن يكون هذا الدين سوى الاسلام[١٢].

ادمون رباط، وهو مسيحي أيضاً من حلب، وينتمي الى الكتلة الوطنية، يقول في كتابه «الوحدة السورية والمستقبل العربي» (بالفرنسية)» إنه لاتوجد أمة سورية، هناك أمة عربية. ويعرف الأمة العربية بعدة عوامل: الدم والأصل واللغة، وبالعامل الهام، وهو الدين، الذي يعني به الاسلام(١٣).

ساطع الحصري، الذي تأثرت به التيارات القومية، يرى أن الأمة حقيقة قائمة: الانسان هو إما عربي، أو غير عربي، سواء أراد ذلك، أم لا. والأمة لها قاعدة موضوعية ليست في نهاية المطاف سوى اللغة. تتألف الأمة العربية في رأيه من جميع من يتكلمون العربية كلغة أمّ، لا أكثر، ولاأقل. بعد اللغة يأتي التاريخ. فالتاريخ المشترك مهم في رأيه، ولكنه ثانوي. يمكن أن يقوي الرباط القومي، ولكن لايستطيع خلقه. يقول، نحن لسنا سجناء ماضينا. كل أمة يجب، في رأيه، أن تنسى جزءاً من تاريخها، وتتذكر منه مايساعدها.

والدين يساعد، في رأيه، على خلق نوع من وحدة المشاعر بين الأفراد، مع حساب أن الأمر يختلف من دين الى آخر. لكن المسألة هي أعقد مع الدين الواسع الانتشار، فقد يخلق مشاعر معادية للقومية، ولكن لذلك حدود(١٤)، الخ.

★ ★ ★

من خلال ماتقدم، نلاحظ أن «النهضة العربية» بكل ماتشتمل عليه تؤلف تقدماً، اذا ماربطت بزمانها، واذا مانظر اليها، على أنها كانت رداً، فيه الصح، وفيه الخطأ، على الاحتلال العثماني. واذا لم نفهمها في الاطار المذكور، نقع في الكثير من المغالطات والديماغوجيات.

واذا ماقورنت بـ «النهضة الأوربية»، فلا بد من أن يعاين المرء فروقاً

نوعية ضخمة. إن هذه انطلقت من كون العصور الوسطى هي عصور ظلام، بينما «النهضة العربية» انطلقت على النقيض من ذلك أي من كون العصور الوسطى هي عصور نور.

و«النهضة الأوربية» هي بداية تطور تاريخي جديد، ومستقل، بينما «نظيرتها» العربية هي مجرد امتداد للتطور الأوربي.

و«النهضة الأوربية» هي أيضاً بداية تطور واسع ومستمر للمنهج -Mé thode (method أو methodology)، أي للطريقة التي يفكر بها الانسان، والتي يعالج بها الظاهرات المحيطة به، وللعلوم الطبيعية، من جهة، والانسانية، من جهة أخرى.

أما «النهضة العربية» فلاعلاقة لها بالعلوم، إلا بالمقتبسات، والامتدادات، التي وصلتها، وتصلها بأوربا. والمنهج بالذات، مايزال في تعثر، ومايزال بعيداً، الى هذا الحد، أو ذاك، عن المنطق العلمي، وخصوصاً في العلوم الانسانية.

حتى التيار القومي العربي، الذي ازداد نضوجاً بشكل عام، بقي يعاني من نقاط ضعف عديدة، منها:

- الغيبية اللاصقة فيه منذ الارهاصات النهضوية.

- هامشية الديمقراطية بالنسبة له.

- هامشية المسألة الاجتماعية.

- احتواؤه العنصر الطائفي، الذي بتفعيله من الداخل، أو من الخارج، يمكن أن ينسف التيار القومي من أساسه، ويحوله واقعياً، إما الى موقف طائفي، أو الى أصولية سلفية، وكلا الأمرين نرى فعلهما المتعدد اليوم في البلدان العربية.

في المنطقة العربية كانت ورقة القومية العربية راية حياة سياسية وراية نضال.

بصرف النظر عن الماضي (الحديث)، يناضل اليوم باسم القومية العربية العديد من القوى السياسية (أي القوى المنظمة سياسياً) ضد الاحتلال (الاسرائيلي) وفي سبيل استكمال تحرر البلدان العربية اقتصادياً وسياسياً.

ولكن حصيلة تلك الحياة السياسية، وذلك النضال، هي مانعيشه اليوم:

- احتلال اسرائيلي واسع.

- هيمنة أمريكية شبه تامة على المنطقة، وخصوصاً في السيطرة على البترول، وفي فرض الوجود العسكري الأمريكي في الجزيرة العربية وفي الخليج.

- التقسيم الواقعي للعراق، وفرض الحصار والتجويع عليه.

- التهديد الجدي التركي، سواء من خلال التحالف العسكري الاسرائيلي - التركي أم من خلال عملية التحكم، التي يمكن أن تصبح تامة، بصنبور المياه.

- التوترات الطائفية والعرقية في البلدان العربية، الراهنة، أو التي تنذر بشرور خطيرة، ويمكن أن تغير خريطة المنطقة.

- الأنظمة اللاديمقراطية العربية، التي تضيق الحريات العامة، وتحاصر شعوب المنطقة اعلامياً وسياسياً.

- التصاعد المستمر للفقر وللبطالة، واستمرار الهجرات الى مختلف بقاع العالم.

والأهم من ذلك كله أن البناء القومي العربي، الذي كثيراً مانتحرك باسمه هو واقعياً غير موجود. الشكل الواقعي الوحيد لوجوده هو الجامعة العربية.

إن الطرح القومي، والقومي العربي، يبقى غيبياً، سواء في الماضي، أو في الحاضر اذا لم يرتبط بمنظورات قريبة أو بعيدة لاقامة دولة.

والمنظورات تتطلب قبل كل شيء وضع تصور عقلاني وموضوعي لشكل الدولة: هل هي «كبرى» استعمارية؟ هل هي حديثة، أم قروسطية؟ هل هي رأسمالية، أم اشتراكية بالمعنى العلمي؟ هل هي ديمقراطية؟ أم فاشية؟ أم أوتوقراطية؟ التصور المطلوب من شأنه أن يؤلف البوصلة لنشاط أحزاب القومية العربية.

أيضاً يبقى التصور غيبياً، اذا لم يكن موصولاً باستراتيجيات دولية واقليمية لتحقيقه.

مثلاً، هل تقام «الدولة العربية» دفعة واحدة، أم على مراحل؟ وماهي هذه المراحل؟ وكيف العمل لتحقيق كل مرحلة؟ وهل يحقق هذه المراحل جيل وحيد؟ أم أجيال؟ وكيف تنقل العملية النضالية الى الأجيال اللاحقة؟ بشكل عفوي وتلقائي؟ أم نتيجة تكييف للنضال؟

كذلك، هل تؤلف «الدولة العربية» تناقضية مع الدول القومية الأخرى؟ أو مع القوميات الأخرى في المنطقة وفي العالم؟ اذا كانت ثمة تناقضية شوفينيه فإن الحزب يدخل شعبه في صراع لاينتهي، منتقل من جيل الى جيل، حتى ولو كانت الدولة قوية. مثلاً، بريطانيا العظمى هي دولة قوية، وتلاحقها قضية ارلندا منذ القرن الماضي. أما التناقضات الشوفينية في العالم الثالث، فهي أكثر همجية، وأقسى على الأطراف المتصارعة، وتتدنى الى مرتبة القبلية.

المنظور القومي العربي البعيد الأفق، من المفروض أن يكون التعايش، والتعاون، لا التناقض.

التناقضية الوحيدة السليمة هي مع الاستعمار بأشكاله السياسية والاقتصادية التي منها الاحتلال، وهذه، من الضروري أن تكون موجهة ضد الادارات الاستعمارية، بمعنى ألا تكون شوفينية، وموجهة ضد الشعوب.

والمنظور، لكي يكون قابلاً للحياة، يجب ألا يقتصر على الجانب الايديولوجي. حياة الجماهير الآنية والبعيدة المدى يجب أن تدخل بعمق في الايديولوجيا القومية. لامعنى لمجتمع، أياً كانت صفته، اذا كان يفرض الفقر والقمع على أبنائه.

واذا كانت ازالة القمع تتعلق بالديمقراطية، فإن ازالة الفقر، تقتضي ازالة سبب الفقر الجوهري، ألا وهو النظام الرأسمالي.

ربما تستطيع المنظمات السياسية العربية آجلاً، أم عاجلاً، أن توحد صفوفها على أرضية مشتركة، وأن تبني استراتيجية سليمة لمستقبل المنطقة العربية، وأن تتعاون مع المنظمات السياسية العالمية ذات الأهداف التحررية في نضال بعيد الأفق.

المنطقة العربية ليست جزيرة منعزلة. بالعكس، الأصابع الاقليمية والدولية تدخل الى العمق في جسدها الاقتصادي والسياسي، وهي التي سترسم مستقبلها، اذا لم تتصد القوى السياسية العربية لهذه المهمة المعقدة.

هوامش

١- البرت حوراني، الفكر العربي في العصر الليبرالي ١٧٩٨-١٩٣٩، اكسفورد يونيفرستي برس. لندن ١٩٦٢، ص ٥٥ (بالانكليزية).
٢- نفس المصدر، ص ٥٥ و٥٦
٣- نفس المصدر
٤- نفس المصدر، ص٢٦٣.
٥- نفس المصدر، ص ٢٦٤
٦- نفس المصدر، ص٢٧٥
٧- نفس المصدر، ص ٢٧٧، ٢٧٨، ٢٧٩
٨- نفس المصدر، ص٢٦٩
٩- نفس المصدر، ص ٢٩٧
١٠- نفس المصدر،
١١- نفس المصدر، ص٣٠٩
١٢- نفس المصدر،
١٣- نفس المصدر، ص٣١٠
١٤- نفس المصدر، ص٣١٣.

الحق وعلاقته بالواجب والحرية

عبد الهادي عباس

كلمات الحرية والحق والواجب من أكثر الكلمات تداولاً في المجتمع وفي علاقات الناس ببعضهم وعلاقتهم بالدولة التي عن طريقها وبواسطتها يمكن اعطاء مضمون الزامي لهذه الكلمات ومجالات استعمالها في نطاقات مختلفة وإذا كان هنالك ارتباط وثيق في التعامل بين هذه الكلمات وكان تعريفها يبدو مختلفاً ومتداخلاً، فإن هذه الكلمات الثلاث هي كلمات عامة تعرف

(*) عبد الهادي عباس: محام وباحث من سورية، صدر له العديد من الكتب في القانون، كما صدر له العديد من الكتب المترجمة عن اللغة الفرنسية. من أهمها «العنف والمقدس».

بكلمات التذكير ويشاركها في ذلك كلمات كثيرة أخرى مثل العدالة والنظام والأخلاق والثقافة والخير والشر الخ . . . والتي يقابلها كلمات التحديد مثل : البيع - الايجار - القتل - السرقة الخ . . . والتي يمكن تحديدها بصيغ قانونية معينة على عكس كلمات التذكير التي لايمكن تحديدها . ونحاول فيما يلي التعريف بهذه الكلمات ومضامينها وعلاقاتها على ضوء موقعها في التعامل والنصوص والنظريات العديدة في هذا الشأن .

١- *التعريف بالحق*: اختلف الفقهاء حينما عرضوا لتعريف الحق فقال البعض ، وعلى رأسهم العلامة اهرنج Ihering والعلامة كابيتان Capi-tant : أن الحق مصلحة مادية أو أدبية يحميها القانون ، والسبب الذي حدا بهؤلاء إلى تعريف الحق على نحو مافعلوا هو ما لاحظوه من أن كل حق يستهدف تحقيق أو اشباع مصلحة معينة . فحق الفرد في ملكية أرض يحقق له مصلحة في جني ثمارها أو أخذ غلتها ، وحقي في الزامك بأن تدفع لي مبلغاً من المال يشبع لي مصلحة في الحصول على هذا المبلغ . و القول بأن كل حق يستهدف تحقيق مصلحة لاغبار عليه في ذاته . ولكن تعريف الحق بأنه مصلحة لايسوغ ، لأن المصلحة هي الغاية من الحق وليست الحق ذاته . ولايصح تعريف الشيء بأنه نفس الغاية التي ترمي إلى تحقيقها ، فلا يصح مثلاً تعريف الجامعة بأنها تثقيف النشء أو أن يعرف القضاء بأنه العدل[١] .

وقد عرف البعض الآخر من الفقهاء الحق بأنه سلطة إرادية تثبت للشخص وتخوله أن يجري عملاً معيناً وهذا التعريف بدوره لايخلو من العيب إذ من مقتضاه أن يتعلق نشوء الحق للشخص على ثبوت الإرادة له . وكأن الشخص الذي لاإرادة له محروم من الحقوق . في حين أن الحقوق تثبت للأشخاص جميعاً ، حتى من كان منهم فاقد الإرادة كالمجنون والصبي غير المميز[٢] .

---

(١) اصول القوانين - عبد الرزاق واحمد حشمت أبو ستيت - نبذة ٢١٢ .

(٢) نظرية الحق - د. عبد المنعم الصدة ، نبذة ٤ .

ورأى البعض أن أقرب تعريف إلى الصواب هو القول بأن الحق سلطة يقررها القانون لشخص يستطيع بمقتضاها أن يجري عملاً معيناً أوان يلزم آخر بأدائه له تحقيقاً لمصلحة مشروعة(٣).

وفي كل الأحوال إن ما يميز الحق أن يتضمن سلطة أو قدرة، فحقي في ملكية منزلي يتضمن سلطة عليه وإذا كان لي مبلغ من النقود عليك كان من مقتضى هذا الحق بالدائنية أو الحق الشخصي أن يمنحني سلطة أو قدرة على الزامك بأن تدفع لي هذا المبلغ. فلايمكن لنشوء الحق أن يكون للشخص سلطة معينة، بل يجب أن يقررها له القانون. فإذا كان للشخص سلطة ما على شيء معين، دون أن يكون القانون قد قررهاله، بمعنى أن يستمدها من مجرد الأمر الواقع، ما ثبت له حق على هذا الشيء. ومثال ذلك السارق. فللسارق كامل السلطة على الشيء الذي سرقه، ومع ذلك لايكون له حق عليه لأن القانون لم يقرر له هذه السلطة. وهكذا تظهر العلاقة وطيدة بين الحق والقانون. فلايوجد حق إلا إذا كان القانون يسنده ويعترف به.

ومع ارتباط الحق بالقانون في التعامل بين الناس فإن القانون غالباً ما يغفل تعريف الحق وحتى تعريف القانون فالقانون المدني السوري مثلاً يضع للفصل الأول منه عنوان القانون والحق - ولكنه لايعرف كلمة القانون ولاكلمة الحق رغم أنه أشار في المادة ٥ و٦ إلى استعمال الحق بين المشروعية وغير المشروعية، ولهذا كان لابد لايضاح معنى الحق بتصور الفقهاء والتقرب من إدراك هذا المعنى، من الرجوع إلى بعض النظريات وإلى الأصول المعتمدة في القوانين النافذة في بلد معين والتي تستقى منها الأحكام المعبرة عن الحق. ففي سوريا - على سبيل المثال- نصت المادة الأولى من القانون المدني على سريان النصوص التشريعية على جميع المسائل التي تتناولها هذه النصوص في لفظها أو فحواها أما إذا لم يوجد نص تشريعي يمكن تطبيقه فإن القاضي يحكم بمقتضى مبادىء الشريعة الإسلامية فإذا لم

(٣) نظرية الحق - عبد الفتاح عبد الباقي نبذة٢.

توجد فبمقتضى العرف، وإذا لم يوجد فبمقتضى مبادىء القانون الطبيعي وقواعد العدالة. . . ومن هذه الألفاظ العامة وهذا التعميم حول مفهوم الحق في إشارة القانون المدني إليه. . يبدو مدى إمكانية تشعب النظريات والآراء حول كل عنصر من عناصر تعريفه. وأنه لابد في هذا الصدد من محاولة تعريف الحق في الشريعة الإسلامية وفي القانون الطبيعي والقوانين الوضعية والأعراف الأمر الذي يضيق عنه نطاق المقال ونكتفي فيمايلي بعرض لمحة عن مفهوم الحق في الشريعة الإسلامية وفي بعض النظم الاجتماعية التي تسود في بعض البدان .

أ - ففي الشريعة الإسلامية، لايوجد تعريف خاص للحق ولاتشير المراجع الفقهية إلى تعريف نظري للحق رغم ورود هذه الكلمة كثيراً في مواضيع مختلفة، وفي معاني مختلفة، ولاغرو في ذلك فإن الشريعة نظام ديني ينظم شؤون الإنسان الدينية، أي علاقته مع الله، ونظام دنيوي بمعنى أنه ينظم لشؤون الإنسان في حياته ومعاملاته مع الناس في المجتمع، ولفظ الحق كثير الورود في القرآن والمراد منه على سبيل التعيين والتحديد يختلف باختلاف المقام الذي وردت فيه الآيات أما المعنى العام فيدور حول الثبوت والمطابقة للواقع. فالحق في بعض الآيات هو الله، من حيث أنه الوجود الثابت لذاته، والحق: كتب الله وما فيها من العقائد والشرائع والحقائق (قد جاءت رسل ربك بالحق: الأعراف آية ٥٣). والحق: الواقع لامحالة (أن وعد الله حق) والحق: أحد حقوق العباد. وهو ما يجب للغير ويتنافاه ويرد بمعنى الواجب. . . والحق: العلم الصحيح. والحق: العدل، والحق: الصدق، والحق: الواجب. . الخ وتشير مصادر التشريع الإسلامي وفي مقدمتها القرآن إلى ورود كلمة الحق في معانيها الكثيرة ومنها أيضاً: الله، القرآن، المال الخ. ويبدو من بحوث الفقهاء أنهم يعتبرون أن الإنسان بحسبانه عبداً مخلوقاً له تعالى لايملك في الأصل شيئاً ولاحقاً إذ لاحول له ولاقوة أمام خالقه، بل لله ما في السموات وما في الأرض. . لكن شاءت

رحمة الخالق أن يمنح عباده ما شاء أن يمنحهم فضلاً منه ونعمة وقد أصبحت تلك المنح حقوقاً لبني الإنسان لأن الله قضى بثبوتها لهم(٤). وقد قسم فقهاء الشريعة الحقوق إلى قسمين ينضوي كل منهما على اقسام أخرى وهذان القسمان هما: ١- حقوق الله وهي تلك التي تتعلق بالعبادات ٢- وحقوق الناس وهي تلك التي تتعلق بمصالحهم ومعاملاتهم. وقد حاول الفقهاء وضع حدود في التفريق بين الحقين فقال بعضهم: إنّ حق العبد المحض هو الذي يملك أن يسقطه، أو إذا اسقطه يسقط، والا فما من حق للعبد الا وفيه حق لله، وهو أمره بإيصال ذلك الحق إلى مستحقيه فيوجد حق الله دون حق للعبد، ولايوجد حق للعبد الا وفيه حق لله، وإنما يعرف ذلك بصفة الإسقاط فكل ما للعبد اسقاطه فهو الذي يعني به حق العبد. وكل ماليس له إسقاطه فهو الذي يعني به حق الله: أي ماليس للعبد إسقاطه رغم تعلق حق العبد به(٥).

وكما ذكرنا فإنه رغم استعمال فقهاء الشريعة اسم الحق كثيراً فإنهم لم يعنوا ببيان حد له أو تعريف جامع شامل ولكن بعض الباحثين المحدثين حاول وضع تعريف لفكرة الحق في الشريعة وذلك على اساس مقارنته بالمنفعة ومن ذلك مثلاً: القول بأن كلمة الحق معنى عام وبمقتضاه يتناول كل منفعة فيطلق على كل مصلحة مستحقة لصاحبها شرعاً - وهو بهذا المعنى يتناول المنافع لأنها مصالح مستحقة لمستحقيها وهو مالكها، فكل منفعة حق وليس كل حق منفعة، وعليه يكون الحق أعم من المنفعة يجتمعان فيما يطلق عليه اسم المنفعة مما يستفاد من استعمال الأعيان كالسكن والركوب وما أشبه ذلك، وينفرد الحق فيما يستفاد من الأعيان من المصالح كحسن الشفعة وحق الخيار وحق الولاية والحضانة إلخ...(٦).

---

(٤) استعمال الحق كسبب للإباحة - د. عثمان سعيد عثمان ص٧١.

(٥) الفروق: للقراني ص١٤٠.

(٦) مثال للشيخ على الخفيف - مجلة القانون والاقتصاد عدد ٢ ص٩٨ بعنوان المنافع.

وقد حاول بعضهم أيضاً تعريف الحق على نحو ما يفعل فقهاء القانون الوضعي فقال: إن الحقوق تنقسم إلى قسمين: حقوق عامة وحقوق خاصة، فالحق العام هو ما منحه الشرع للناس كافة على السواء وألزم كلا منهم باحترامه وعدم الاعتداء عليه وذلك كحق الحرية وعصمة النفوس والأموال المملوكة والعرض والسكن، والحق الخاص وهو كل ما كان وليد التزام خاص لواحد من الناس أو أكثر. . . بيد أن جميع التعريفات التي اقتفى واضعوها نظريات الباحثين بالنسبة للقانون الوضعي وتعريفاتهم للحق لم تصل إلى وضع تحديد وتعريف جامع في هذا الشأن وانما خلط بعضهم بين مفهوم الحق وجهات استعماله كما أنها خلطت بين فكرة الحق والدعوى والإقرار وبقيت مقصرة عن اعطاء نظرية عامة لفكرة الحق كما فعل الفقه الوضعي.

ب- وتختلف فكرة الحق في المذاهب الاجتماعية من مذهب ونظام اجتماعي إلى نظام آخر كذلك فهي متطورة عبر الزمان والمكان بحيث أن كثيراً مما كان يعتبر حقاً في وقت ما وزمان ما أصبح باطلاً في زمان ومكان آخر وبصورة عامة فإن ثمة أكثر من نظرية تكونت حول فكرة الحق، وأن بعض النظريات تبدو أحياناً متعارضة ومن أبرز هذه النظريات: النظرية الذاتية أو الشخصية والمعروفة أيضاً بالنظرية الإرادية وقوامها أن الحق قدرة إرادية أي صنعة تلحق بشخص معين تجعله قادراً على القيام بعمل معين، ثم النظرية الموضوعية المقابلة للنظرية الذاتية وتسمى نظرية المصلحة وقوامها: أن غرض القانون هو حماية مصالح معينة موجودة وسابقة على وجود القانون نفسه، ودور القانون في ذلك اختيار ما هو جدير بالحماية من تلك المصالح التي قد تكون مادية أو معنوية وعليه فإن جوهر الحق هو المصلحة المحمية بالقانون. ثم هنالك النظرية المختلطة وهي تقوم على فكرة الحق قدرة ومصلحة وليس إرادة فقط ولها مصلحة فقط دائماً هي جماع الإرادة والمصلحة وهنالك نظريات كثيرة أخرى يضيق عنها المجال يختلف فيها

مفهوم الحق في المفهوم الاشتراكي عنه في المفهوم الليبرالي كما تختلف وظيفته تبعاً للنظام المتبع في الدولة.

وفي كل الأحوال فإن كل حق يفترض بالضرورة وجود رابطة أو علاقة أو صلة بين صاحبه وبين غيره من الأشخاص وهذا ما دعا البعض إلى تعريف الحق بأنه صلة تربط بين طرفين وتقوم على مصلحة مشروعة وما دعا البعض الآخر إلى القول بأن الرابطة هي مصدر الحق وكلا الرأيين محل نظر. وفيها جميعها يكون القانون المنظم للرابطة أو الصلة هو خالق الحق ومقرره، ويكون جوهر الحق هو ثبوت قيمة معينة لشخص بمقتضى القانون بمعنى أن هذا الثبوت الذي يعترف به القانون للشخص يعتبر العنصر الأساسي الذي يقوم عليه الحق.

٢- *التعريف بالواجب:* يطلق اسم الواجب في اللغة العربية على معنى الغرض والالزام وتستعمل كلمة واجب بمعنى ألزم وفرض، ويستخلص معنى الواجب من مدلولات الحق أحياناً وفي القرآن الكريم عدد من الايات تشير إلى هذا ففي معرض الإشارة إلى الإرث وبكونه فرضاً واجباً ورد النص ﴿. . . وللذكر مثل حظ الأنثيين. . .﴾ سورة النساء آية ٢٥. وفي معرض استخلاص معنى الواجب من مدلولات الحق ورد ﴿وكان حقاً علينا نصر المؤمنين﴾ وورد ﴿وفي اموالهم حق معلوم للسائل والمحروم﴾ وقوله ﴿الحاقة ماالحاقة﴾ أي الواجبة الوقوع الثابتة المجيء. . .

وفي الاصطلاح الفقهي فإن الواجب هو ما يذم تاركه ويلام شرعاً على وجه ما -على رأي- وهو ما يعاقب على تركه، طبعاً لرأي آخر ويستوي أن تكون العقوبة على الواجب دنيوية أو افرادية(٧). والأمثلة على الواجبات التي أوجبتها الشريعة الإسلامية عديدة كالصلاة والجهاد والزكاة. . . إلخ.

---

(٧) الآمدي - في احوال الأحكام جزء ١ ص١٣٨ - عبد القادر عودة - التشريع الجنائي الإسلامي ص ٤٧٤.

ويظهر الارتباط بين الحق والواجب أحياناً، بصورة مقابلة بمعنى الواجب يقابل الحق أو أنه الوجه الآخر للحق ويبدو هذا لو أننا اخذنا معنى الحق في الشريعة بشقيه سواء أكان حق الله أو حق العباد، فنجد أنه متى وجد لأحد الأفراد حق ترتب على ذلك واجب في ذمة فرد آخر كالدَّين يقابله واجب في ذمة المدين. ولكن هناك حالات يتعذر معه القول بوجود واجب في مقابلة الحق فمثلاً لوقيل إنّ الشريعة الإسلامية تعترف للطبيب بحق التطبيب فما هو الواجب الذي يقابل هذا الحق إذن؟ ويمكن أن يثور نفس التساؤل بشأن حق الدفاع الشرعي. كذلك يلاحظ أن هنالك حقوقاً كالحقوق العامة لايقابلها واجب بالمعنى الفني كحرية التفكير والعقيدة وما شابه ذلك. . . إلا إذا قلنا إن على الكافة واجب احترام هذا الحق وعلى الدولة واجب حمايته. . ثم يمكن الإشارة إلى حالات يكون المقصود باستعمال لفظ الحق هو عن الواجب كما ورد في القرآن الكريم ﴿وكان حق علينا نصر المؤمنين﴾ و(حقيق علي ألا أقول على الله غير الحق) وكما جاء في الحديث: (ان لبدنك عليك حقاً).

وقد ميِّز بعض الباحثين بين الحق والواجب بالإشارة إلى بعض الفوارق بينهما ولخصها في النقاط التالية:

١- لامسؤولية على عدم استعمال الحق ويعاقب على ترك الواجب. . . وهذا أبرز فرق بينهما.

٢- إذا كان الحق والواجب يختلفان في طبيعتهما فإنهما يتفقان من حيث إباحتهما.

٣- الفعل الواحد قد يعتبر حقاً لشخص وواجب على آخر، فالقتل قصاصاً حق لولي الدم وتنفيذ لفعل واجب على الجلاد إذا تركت مباشرته له

٤- الحق متقيد بشرط السلامة والواجب لايتقيد بشرط السلامة[8].

(٨) التشريع الجنائي الاسلامي - عودة - ص٤٧٠.

هذا ويلاحظ من دراسة بعض انظمة الفقه - الفقه الانجليزي مثلاً - أن هذا الفقه يدرس فكرة الحق كمسألة فلسفية بين موضوعات فلسفة القانون ويحرص فيها على إبراز صلة الواجب بالحق بحيث يعتبر أن الواجب يعني الزام الشخص بالقيام بعمل أو الامتناع عنه نتيجة لأمر القانون إلى مقتضى الأخلاق أو نداء الضمير. وعلى ذلك فالواجب نوعان: واجب قانوني وواجب أخلاقي باعتبار أن الضمير يدخل في نطاق الأخلاق وهو متأثر بها.

أما الواجب القانوني فهو ما أوجبته قاعدة قانونية على الفرد بحيث يترتب على الإخلال به أو التقصير فيه استحقاق الجزاء مهما كان نوع هذا الجزاء، جزائياً أو مدنياً، فمثلاً عدم بيع اللبن الفاسد والمغشوش يعتبر في انجلترا واجباً قانونياً سواء تم البيع بعلم البائع أو بغير علمه وبصرف النظر عن وجود عنصر الإهمال، ومعنى هذا الواجب متى كان قانونياً فلا ينظر فيه إلى عنصر العلم أو الإهمال ومن ثم يتميز عن الواجب الأخلاقي أما الواجب الأخلاقي فهو ما تقتضيه قواعد الأخلاق ولايترتب عليه جزاء قانوني، فمثلاً لايوجد في انجلترا واجب قانوني يمنع الجارمن حب الاستطلاع والتشوق إلى ماذا يضع الجار في داخل داره، ولو أدى ذلك إلى إلحاق الضرر به فهنا ظاهر أن الواجب أخلاقي فقط وليس قانونياً.

ويربط الفقه الإنجليزي بين الحق والواجب لأنه يرى أن كل حق بصفة عامة يقابله واجب فمتى قرر القانون حقاً لشخص تقرر على الآخر واجب احترامه.

ويتحقق الربط بين فكرتي الحق والواجب أيضاً من خلال فكرة الخطأ لأن السلوك الفردي لايعد خطأ متى كان مستنداً إلى حق أو واجب بمعنى أن الحق والواجب يتحدان في نفيهما لصفة الخطأ عن السلوك كلما وجد أيهما. وبصورة عامة فإن فكرتي -الخطأ والواجب- ترتبطان بالحق أو تختلفان به في مجالات تطبيقه، ذلك لأن الحق يقابله واجب وانعدام الحق يقابله الخطأ(٩).

(٩) استعماال الحق كسبب للإباحة - د. عثمان سعيد عثمان ص ١٣٠.

وفي معرض التعبير عن الحق والواجب وعلاقتهما طور الفقه القانوني ما يسمى بنظرية الالتزام التي غدت دعامة القانون المدني بل العمود الفقري للقانون المدني باسره، والأساس لباقي فروع القانون الخاص من تجاري ودولي خاص وأموال شخصية وتشريعات عمل والتي يمكن القول فيها أيضاً إنها اساس لكثير من قواعد القانون العام حيث يرتبط الفرد بروابط مع السلطة العامة، أو حيث ترتبط سلطة عامة مع سلطة أخرى بروابط ينجم عنها التزامات في الحالين، وفي رأي بعض الفقهاء أن هذه النظرية أساسية لكل علوم الاجتماع وهي تتميز بكون قواعدها عامة مجردة تسمو إلى التحليلات والأحوال كما أنها مع ثباتها النسبي قابلة للتطور بفعل العوامل الاجتماعية والاقتصادية ومصلحة الجماعة، وهي قد تطورت فعلاً عما كانت عليه في القانون الروماني كما أنها تطورت في العصر الحديث، وقد ظهر في اعقاب هذا التطور أوضاع جديدة لم ترد لمشرع القرن التاسع عشر، بله المشرع الروماني على بال.. مثل عقود الإذعان والعقود الجماعية والإرادة المنفردة وتحمل التبعة ونظرية الظروف الطارئة إلخ.. هذا وغيره مما برز في القوانين الحديثة ومن أهمها القانون الالماني الذي كان له شأنه الكبير في اتجاه التفكير القانوني العصري وبصورة خاصة في بروز النزعة المادية الموضوعية في التشريعات الحديثة(١٠).

وفي الواقع إنّ كلمة الواجب في معرض البحوث الحقوقية لم تعد تستعمل لدى رجال القانون المعاصرين الذين أخذوا يستعملون بديلاً عنها هو الالتزام.. رغم وجود انتقادات كثيرة على مدى التعسف في استعمال كلمة التزام. وفي رأي بعض هؤلاء أن استعمال كلمة الواجب أكثر دقة وأبلغ في التعبير وأنه من الأفضل التركيز ليس على كلمة حق الإنسان في المجتمع وإنما على واجبه أيضاً.

---

(١٠) نظرية الالتزامات في القانون المدني – أحمد قسمت أبو ستيت ص٢٠.

٣- *الحرية*: ان أول بحث في حقوق الإنسان يثير البحث في الحرية، وهذا ما يدخل مسألة صعبة جداً لاسيما وأن كلمة الحرية في تداولها كلمة بسيطة تسلط عليها ايهام كبير لكثرة ما أوردتها الألسن ولكثرة ما راجت في مختلف الميادين منذ أقدم العصور. إنها كلمة قديمة كل القدم تستعمل في الفلسفة واللاهوت والسياسة ويتناقش الناس حولها في المؤتمرات، وهي من الكلمات الشعرية المحببة للنفوس ومن ظواهرها العجيبة أن نجدها تختلف في تعريفها ومدلولها باختلاف الزمان والمكان والمذاهب ولم يكن هذا الاختلاف يسيراً هيناً بل كان كبيراً بينا، وإلى حد أنا نجد نظاماً ما يوصف في زمان أو مكان ما أو في مذهب ما أنه نظام حر، وإذ بنا نجده في غير ذلك الزمان أو المكان يوصف بأنه استبدادي.

وفي هذا الصدد روى أحد الكتاب الالمان عن مسيرة النازية حكاية عن بقال «الماني» لم يحجم عن الحديث في شتى المسائل مع أحد الزوار الامريكان ويقول: «لقد ذكرت له الشعور الذي يشعر به عند فقدان الحرية وكيف يتصور المرء أنه افتقد شيئاً لايقدر بثمن» واجاب البقال الالماني: «ولكنك لاتدرك شيئاً على الإطلاق، إنا قبل الوقت الحالي كنا نعير الانتخابات والاحزاب والاقتراع الكثير من الاهتمام، وكنا حينذاك نتحمل مسؤوليات جمة، أما الآن فقد تحررنا من كل ذلك، أي أننا أصبحنا اليوم، أحراراً»(١١).

وفي الواقع أن الحرية تعتبر أهم مسألة جوهرية من كل المسائل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، والغايات الاجتماعية والسياسية التي يبحث عنها البشر باعتبارها تؤثر مباشرة في الطبيعة البشرية ذاتها. وفي نطاق الفقه لم يوجد تعريف واحد جامع لمعنى الحرية بل هنالك تعريفات كثيرة منها أنها «القدرة على عمل كل مالايضر بالغير» وبعبارة أخرى «أن مزاولة كل إنسان لحقوقه الطبيعية لها حدود غير تلك التي تضمن لأعضاء

(١١) الدولة والأسطورة - ارنست كاسيرو - ترجمة أحمد حمدي محمود ص٣٨٠.

الهيئة الاجتماعية الآخرين التمتع بنفس الحقوق» ويعرفها الفقيه الفرنسي ريفيرو متبنيا تعريف (ليتريه)(١٢)، «بأنها حالة الإنسان الذي لاينتمي لأي سيد» وأنها (قدرة للعمل أو عدم العمل). لكن هذا التعريف تعرض للانتقاد لأن له معنى ضيق يقتصر على أن الحرية هي ضد العبودية والاسترقاق، وعبارة لاينتمي الى سيد، أخذت بالمعنى المجازي، واليوم قلما يوجد إنسان بهذا المعنى، لأن كل واحد ينتمي الى سيد، الحاجة أو الضرورة. ويبقى التعريف بأنها القدرة على العمل أو الامتناع عنه تعريفاً ناقصاً إذ ما هو الحال بالنسبة لحرية التفكير والتعبير؟. وهنالك تعريفات كثيرة أخرى نكتفي بالقول معها إن الفقهاء عندما يهتمون باعطاء تعريف للحرية لايعلقون على ذلك أهمية تذكروهم قلما يهتمون بضمان التماسك بين هذا التعريف وبقية بحوثهم المنصبة على القانون الوضعي، وهم يركزون على مفهوم ذي خاصية قانونية: انه مفهوم الحريات العامة. لكن العبارات التي ترد تحت عنوان الحريات العامة وحقوق الإنسان والحقوق الاساسية تتخذ بصورة عامة وكأنها متماثلة، لكن هل أن كلمة حرية عامة تعني بدقة المرادف لكلمة حق الإنسان؟

٤- ***التمييز بين الحقوق والحريات:*** في عام ١٩٧٨ عقدت منظمة اليونسكو في فيينا ندوة حول تعليم حقوق الإنسان، وقد لوحظ في أعمال هذه الندوة تخلف أكثرية بلدان العالم في هذا النطاق... وقد روي أن حقوق الإنسان أو الحريات العامة في مجتمع ديمقراطي تفرض أنها كائنة في أساس مجمل قواعد القانون، وأن من يدرس القانون المدني والقانون الدستوري والقانون الإدراي والقوانين الاجتماعية وقانون العقوبات والقانون الدولي لايبقى عليه ما يتعلمه حول حماية الحريات وحدودها(١٣). وفي الواقع غالباً ما يرد التساؤل حول العلاقة القائمة بين

---

(١٢) الحريات العامة - ريفيرو جزء ١ ص١٤.

(١٣) انظر - كتاب حقوق الإنسان والمواطن - تأليف لورانت ريتشر ص٢ ط باريس ١٩٨١.

مفهومي الحق والحرية. وهل يوجد فرق بينهما؟؟. وما هو الفرق في حال وجوده. فعندما نتكلم عن حرية المزاحمة التجارية، وعن حرية التعاقد، وحرية التعبير عن الفكر بالكلام أو الكتابة الخ. . افلا يلحظ نموذج من حق خاص يتوجب على السلطات العامة ضمان الاحترام له، مثل ما هو عليه الأمر في الحقوق الأخرى؟.

لقد عولجت هذه المسألة كثيراً من قبل الفقهاء. . ويشار في هذا الصدد إلى الفقيه الفرنسي (جوسران) الذي كان اشار إليها من طرف خفي في معرض دراسته لنظرية التعسف في استعمال الحق. فقد عارض من جهة الحقوق المسماة والمحددة التي سيكون من السهل تعريف هدفها، ومن جهة أخرى «هذه الحقوق التي هي لامسماة ولا محدودة والتي تشكل جزءاً لايتجزأ من هذه السلالة العامة لكل الحقوق» ثم تكلم عن الحالة التي يوجد فيها الإنسان إزاء ماليس حقاً محدداً بأطر مقررة بوضوح، وإنما إزاء حق مولد فضفاض ومتسع وكلها حصيلة حرية صحيحة - هي الحرية التعاقدية»(١٤). ويستنتج من هذا أن جوسران لايرى أي تعارض بين الحق والحرية سوى أن الحق بالمعنى الأصلي للكلمة، سيكون حقاً محدداً ومسمى، له أطره المقررة بدقة، في حين أن الحرية ستكون بنوع ما حقاً أكثر اتساعاً، وهي أصل الحقوق كافة، وهي امتياز عام واسع. وبالنسبة لنظرية اساءة استعمال الحق التي هي الموضوع الرئيسي لمؤلف جوسران، فإنه لم يقم فرقاً حقيقياً بين الحق والحرية: فكلاهما سيصبح في النهاية امتيازات قابلة لاساءة الاستعمال، فقط أن اساءة الاستعمال سيكون من الأكثر سهولة التعرف عليها عندما يتعلق الأمر بحق مما لوتعلق بالحرية، التي هي امتياز ذو اشعاع كبير، «والتي يمكن أن تكون متنوعة الأسباب تبعاً للمظاهر التي تمثل من خلالها وتبعاً للمظاهر الاجتماعية التي تتحقق فيها». وإذا كانت شروح جوسران مهمة جداً وتتعلق بمادة لم تعالج كما يجب وإذا كان صحيحاً أن

(١٤) نظرية التعسف باستعمال الحق - باريز ١٩٣٩ ص٢٧٥.

الحرية والحق هما من منبع واحد، وحتى لو أن الحرية هي الأصل العام لكل الحقوق فإن هذه الفكرة تستحق أن تعمق، وقد قام بذلك عدد من الفقهاء[١٥] الذين رأوا أن الحرية إذا كانت هي الأصل العام لكل الحقوق، فإن هذا يرجع بكل وضوح لواقع أن كل الحقوق تهدف إلى أن تعطي لأصحابها بعض الأمن وأن هذا الامن القانوني يفترض حداً أدنى من الحرية المدنية والسياسية بالنسبة للأفراد وكشرط لوجودهم، ولهذا كان السبب الذي قاد تطور النظام الحقوقي سبباً أساسياً، وحتى من وجهة نظر الصياغة الحقوقية أيضاً، فوجود الحرية كمنبع لكل الحقوق صحيح أيضاً، ومن أجل دراسة وتفهم هذا لابد من العودة لتذكر كيفية تولد المراكز القانونية وكيف تتطور وتنمو آثارها. فمن المعلوم أن الحقوق الشخصية تبدو كامتيازات تعطي مكاسب للمنتفعين بها، لدرجة أن هؤلاء قد رغبوا بها وسعوا إليها، وكتبوا عنها ولدرجة أنه يسعدهم التعبير بالكلام عنها: «هذا حقي» ومن هنا فإن مواجهتنا للحقوق في المرحلة التي تأخذ فيها منشأها وليس في الفترة التي تعطى أثرها، تظهر لنا أنها تنشىء موضوعا لاختيار حر ومن هذه الحجة استطاع (جوسران) القول بأن الحرية هي الأصل المشترك لكل الحقوق.

وعلى سبيل المثال فإننا لو أردنا تحديد الحقوق والواجبات المتولدة من زواج قائم، لابد من الاعتراف بوجود حرية بالزواج أو عدمه عند انشائه من قبل الزوجين. وقبل تحديد الحقوق الناتجة عن عقد، يجب مبدئياً الاقرار بوجود حرية في التعاقد أو عدمه عند انشاء العقد، وقبل تحديد الحقوق المتعلقة بالملكية، يجب بدئياً الاعتراف بوجود حرية التصرف والاكتساب. وقبل تحديد الحقوق الناتجة عن وصية الاعتراف بوجود حرية للايصاء، وقبل تحديد الحقوق الناجمة عن براءة اختراع أو علامة مميزة، يجب بدئياً الاعتراف بوجود حرية في المزاحمة وفي الصناعة. وقبل تحديد حق الكاتب يجب الاعتراف بوجود حرية التعبير بواسطة الكتابة إلخ.

---

(١٥) من أبرزهم بول روبييه - في كتاب المراكز القانونية ص١٥١ وما يليها.

وعلى ذلك يفهم أن الحرية يمكن أن تكون مدركة من قبل رجل القانون وكيف أن تعريفها القانوني ليس تماماً ذات تعريفها المادي، فمن وجهة النظر المادية، تقتضي الحرية نوعاً من الاستغلال في التصرف الذي يتناقض مع حالة الأسر والعبودية، وقد يكون مثل هذا التعريف مقبولاً لدى الفقهاء ذاتهم كتعريف عام، غير أنه لايوضح المحتوى الكامل للحرية في معناها الحقوقي. لأن الحرية الحقوقية والتي نسميها أحياناً أيضاً حرية مدنية، هي الحق بإجراء كل ما هو ممنوع بالقانون.

وإذا كانت تسمى كما قلنا بالحرية المدنية فإن، من الحق تسميتها هكذا، طالما أنها تميز نشاط الأفراد في ميدان القانون الخاص، وعلى العكس من ذلك عندما يتعلق الأمر بتوجيه نشاط الموظفين العامين، فإنه يقال: إن هؤلاء في حالة كهذه لايستطيعون إجراء سوى ما هو مسموح لهم به قانونياً. لكن هل يعني هذا أن الحقوق الإدارية تعرف بالنسبة للموظفين العامين، مظاهر مشابهة لما هو في القانون الخاص؟؟ بكل تأكيد، عندما يتعلق الأمر بالالحاق بالوظائف العامة، يوجد قواعد مشابهة لحد ما لتلك التي تحكم الوصول للمهن في القانون الخاص، ولكنه يتعلق في النهاية في نطاق استثنائي وضيق. فعندما يتحرك عمل الموظفين ضمن التوجيه المرسوم من قبل الإدارة، فالمسألة عندئذ هي مسألة سلطة وليس حرية... (١٥).

٥- ***الخصائص العامة للحرية:*** إن الاختلاف بين الحق والحرية يعبر عنه عادة في الفرقين التاليين:

أ- الحرية من حيث المبدأ غير مشروطة، ففي الكلام عن الحقوق فإن الأمر على خلاف ما هو عليه في الحرية، إنما يتعلق بامتيازات مشروطة، أي أن أي مركز قانوني مهما كان، لايمكن إقامته بشكل صحيح دون الاستجابة لبعض الشروط المتعلقة بالوجود والصحة، وعلى سبيل المثال لجهة الأهلية أو تراخي الأطراف أو متطلبات الأشكال الضرورية لإنشائه، وهكذا فإن من

(١٥) روبييه - المرجع السابق ص١٤٧.

يرغب بطلب براءة لإختراعه، أو إيداع علامته التجارية . . فإن القانون يفترض استجماع شرائط شكلية، تبدو في اساسها ضرورية لخلق مثل هذه الحقوق. كذلك فإن من يريد اكتساب ملكية عقارية بطريق البيع، لابد له من تطبيق الشروط الشكلية التي أوجبها القانون من حيث تسجيل العقد في السجل المخصوص، إلا أنه قبل الوصول لهذا فإنه من اللازم التساؤل عن الحرية التي يتمتع بها الأفراد عادة لإقامة منشآت قانونية من هذا النوع، فمثلاً قد يحصل أن نكون في مواجهة ملكية غير قابلة للتصرف لها، وقد يحصل أن نكون في مواجهة اجنبي لايمكن له اكتساب تسجيل براءة اختراع. فإذا قيل ان للأجانب حرية تسجيل علامة أو المطالبة بإجازة، فإن هذا يعني أن الوصول لهذه المراكز القانونية لن يكون مثقلاً بشرط متعلق بصفتهم كأجانب. ولكن هذا لايعني أنهم سيستطيعون تسجيل علامة أو طلب براءة متحررين من الشروط المفروضة في القانون الداخلي على المواطنين، إذ سيكون ذلك بلا معنى طالما أن المراكز الحقوقية هي دائماً خاضعة لشروط، ولكن الحرية المعطاة للأجانب في هذا الموضوع تهدف إلى وضعها على ذات المستوى بالنسبة للمواطنين أي تحريرهم من كل تضييق يتخذ لمجرد صفتهم كغرباء.

ب- الحرية امتياز غير محدد وغير مسبّب: إن مبدأ الحرية في إقامة المراكز القانونية يضعنا في مسألة يجب حسمها قبل التحقق فيما إذا كانت القواعد الموضوعية لتشكل المركز متوفرة. فما هي الحرية الممنوحة للأفراد؟؟ إنها في الحد الأدنى ستكون دوماً الحرية بإنشاء هذا المركز. ويمكن القول إن هذا الجواب، معطى مسبقاً، إلى حد ما، من الوقت الذي يتعلق بمركز يعترف به القانون، فطالما أن القانون قد نظم مثلاً الوصية أو الزواج، فإنه قد قبل الحرية بالإيصاح أو حرية التزاوج. وإذا تحددت الحرية لهذا، يمكن التساؤل إذا كانت تظهر تحت مظهر يختلف تماماً عن الحق. فالحقوق الشخصية امتيازات لمنفعة اصحابها، ويستطيع هؤلاء، مبدئياً، التنازل عنها

وهذا العنصر الجوازي الذي يوجد في الحرية، يبدو إذن حتما في الحقوق نفسها والتي حسب قول الفقيه (جوسران) ليست شيئاً آخر سوى بعض من الحرية المضمونة بالقانون وبفضل السلطة القضائية، وفي كل الأحوال يجب الملاحظة سلفاً، أنه في حين أن للحق خاصية إيجابية، فإن الحرية تتكون تحت مظاهر مختلفة إلى مالانهاية، على سبيل المثال، فإن الحرية بالإيصاء أو الزواج لها أيضاً مظهر سلبي، إذ أنها تحمل معها الحرية بعدم الإيصاء أو عدم الزواج، وعليه لايمكن القول إذن، ان الحرية تمتد كالحق نحو هدف محدد، بل انها تحتل مجموعة إمكانات في كل الاتجاهات، حتى في امكانات متناقضة مباشرة فيما بينها، ومن هنا يوجد فرق اساسي بين الحرية والحق: فالحق محدد في اطاراته القانونية وقد اعطته القاعدة القانونية حكماً حيا يتيح الاعتراف به وبالموضوع الذي يهدف إليه(١٦).

وعلى ذلك فإن الحقوق المسماة والمحددة تشكل بالتأكيد امتيازات أكثر تنظيماً من الحريات، وإذا كانت الحقوق قابلة لأن يساء استعمالها، فإنه سيكون بالأولى استنتاج نفس الشيئ بالنسبة للحريات. بيد أن الحقوق التي توجد منظمة لحد الكمال قليلة جداً وعلى الأخص بسبب الصفة الشكلية للإجراءات، كحق الإدعاء وممارسة الطعون المختلفة ضد الأحكام وغالبا ما استعملت المحاكم وسيلة التعسف باستعمال طرق الحق لمجابهة طوق اللدد في الخصومات وفساد استعمال وسائل الإثبات، مناقضة الأخلاق. إلخ.

ومع هذا كانت المقولة بأن الحرية هي امتياز غير محدد عرضة للجدل من بعض الفقهاء الذين رأوا أن هنالك مجالات عدة بالتعسف باستعمال الحرية. وفي هذا الصدد اشاروا إلى الحرية التعاقدية والنقابات وحرية المزاحمة وحرية التعبير عن الأفكار وحرية النقد وحرية العمل والاحزاب إلخ...

أ- ففي الحرية التعاقدية والنقابات، سعى التشريع بطرق ناجحة أو

---

(١٦) المرجع السابق ص١٥٤.

غير ناجحة لانقاذ الحرية التعاقدية للأطراف بتعقيدات معروفة جداً (كنظرية شوائب الرضى وعدم الأهلية وإجراءات الحماية والسبب إلخ) ولم تطرح مسألة التعسف في ممارسة هذه الحرية مباشرة وبالكاد لانتقاد العقد ذاته، ولكن الحرية بعدم التعاقد التي لم يلحظها الشارع مباشرة، أثارت خلافات حول ما إذا كان رفض العقد يمكن أن يكون غير نظامي، حيث لم يأخذه القانون مباشرة بعين الاعتبار. وبكل تأكيد يوجد حالات رفض غير مشروعة وخاصة بالنسبة لبعض الجهات العامة - سجل عقاري - كتاب عدل - وكلاء مصارف إلخ . . . والذين هم بسبب صفتهم الوظيفية العامة لايمكنهم رفض القيام بمهمتهم لمن يطلبها. كذلك بالنسبة للمشاريع المتمتعة بامتياز حصر. وخارج هذه الأمور فإن حرية عدم التعاقد هي حرية كاملة لأنها تتعلق بالحرية بالمعنى الحقوقي للكلمة والتي لايمكن انتقادها خارج التعقيدات القانونية. وهكذا فإن من يوجد وقد وجه إليه عرض لإجراء عقد، فإنه له دائماً حق الرفض حتى ولو نادى أحدهم ضده بأنه أخطأ في فهم مصالحه الحقيقية، إذ أن العرض سيكون مربحا له. أو أنه انقاد إلى نزوات وأخطاء ليست في مصلحته. ومن هنا يلاحظ أن الحرية لايمكن معالجتها بذات الطريقة التي يعالج بها الحق. فإذا قيل أن مالكاً ما ينشيء جداراً عالياً على حد عقاره ولايقدم له أية فائدة ولامسرة وإنما فقط بهدف الإضرار بجاره لكي يمنعه من الافادة من ملكيته، أمكن التساؤل فيما إذا كان هذا الاستعمال لحق الملكية الذي لايحقق أية فائدة شخصية جادة، ليس استعمالاً تعسفياً. ولكن استعمالاً للحرية بعدم التعاقد لايمكن مطلقاً اعتباره تعسفياً، لأنه غير ملزم مطلقاً بتقديم البواعث لرفضه امضاء العقد، وهذه البواعث لاتظهر في الأفعال ذاتها، مثلما هي بالنسبة للتعسف باستعمال حق الملكية.

ب- وفي حرية التجارة والمزاحمة، فإن هذه الحرية كغيرها لم تعتبر أبداً كحرية مطلقة، فهي تقتضي تقييداً بفعل القانون ذاته، وبين هذه الحريات نشير إلى تلك التي تنجم عن حقوق ملكية صناعية - براءات -

رسوم - موديلات - علامات إلخ . . . التي لايمكن المس بها تحت طائلة ترتب جريمة التقليد . . وهنا يلاحظ بوضوح الفرق الفاصل بين الحرية والحق المحدد . فبالنسبة للحق يسهل اكتشاف هدفه واعتبار كل التصرفات المضادة لهذا الهدف تصرفات تعسفية ، أما بالنسبة للحرية ، كحرية المزاحمة مثلاً ، فإنه يبدو من المستحيل اعطاؤها اتجاهاً متسماً بالدقة ومحدداً كي يمكن التكلم فيه عن التعسف بالمعنى الغائي للكلمة . إن أعمال المزاحمة غير المشروعة ليست تصرفات تعسفية ، ولكنها تصرفات مغرضة ، ويمكن أن تكونها كل تلك التي تتم بواسطة مالك لإقامة معمل في أرضه أوصناعة مضرة بالجوار وتوجب لهم التعويض عن كل ما يتجاوز الأضرار المألوفة بالنسبة للجوار(١٧) .

جـ - حرية التعبير بالكتابة وحق الرد ، هذه الحرية الغالية والثمينة بصورة خاصة والتي هي في حقيقتها مقدسة ليست بذات خطر وأنها كوظيفة ذات فائدة اجتماعية لايسوغ أن توجد سلطة للتمرد عليها طالما لم تخرج عن روح النظام وتصبح تعسفية مولدة للمسؤولية . ومهما يكن من أمر فإن هنالك صعوبات جدية لمعرفة الدور الاجتماعي لتعيين مختلف الحقوق المتولدة من الحرية والتفكير ، وما هي روح النظام ومتى يمكن التأكيد أن المنشىء لأحاديث أو كتابات قد حرف هذه الامتيازات عن هدفها الاجتماعي وأنه ارتكب إذن تعسفاً في استعمال الحق وهو قابل لترتيب مسؤولية تجاه الآخرين؟ وللقضاء أحكام كثيرة حول حرية الرأي ومدى مجانبة النقد للغرض الاجتماعي المقصود من حرية الرأي ، وقد اعتبرت أحكام كثيرة - فرنسية بصورة خاصة - أنّ من الأصل هو إباحة النقد للآراء والمذاهب والمخترعات ولكن يقيد ذلك أن يكون في سبيل النفع العام وعلى قد ما تقتضيه وأن يكون مجرداًعن الهوى وأن لايكون أرضاء لمصلحة خاصة أو بقصد التعريض . . وقد اعتبر القضاء موجبا للمسؤولية ما يرويه المؤرخ بلا

---

(١٧) المرجع السابق ص١٦٢ .

تحرز من وقائع غير صحيحة . وكذلك ما يرويه القصصي من صفات مزرية عن شخصية مماثلة . ولمجرد استعارة اسم شخص في قصة إذا كان ذلك محلاً للإلتباس ومن يطبع صورة شمسية بغير إذن صاحبها إذا كان الغرض مسيئاً أو بقصد الضرر فإن لم يكن ضرر يكتفى بوقف البيع(١٨).

ومن البداهة بمكان أن من الخطر الداعي الى الخوف توجيه الحياة العامة باتجاه قوالب مصاغة بأشكال ضيقة جداً وبجعل النقد شيئاً تستحيل ممارسته . . . وفي كثير من الأحيان تسمع الشكوى عن غياب النقد الحر ، وكثيراً ما نجد أشخاصاً يخافون من المسؤولية أو يتملصون بتوزيع مدائح تدعو للسخرية أحياناً لتفاهتها وبكمية ضخمة وبدون أي قياس منطقي . . ومما لاريب فيه أن وظيفة التقدم بالطباعة والكلام في ظل نظام يقرر الحرية ويعتمدها ، هي وظيفة اجتماعية وربما كانت أكثر أهمية من أي موضوع آخر . وهنا نشير إلى أنه لايسوغ خلط هذه الحرية بإباحة الجواب الممنوحة بكل الوسائل في أجهزة أخرى ، في ما يسمى حق الجواب الذي تنص عليه قوانين المطبوعات ، فهنا يتعلق الأمر ، لابالحرية ، وإنما بحق مسمى ومحدد : فكل ماينال شخصاً مسمى أو معيناً في جريدة أو مطبوعة دورية ، يخول هذا الشخص حق الرد ويتوجب معه على المسؤول عن الجريدة أو المطبوعة ادخاله مجانا في الشروط المرسلة والمساحة المثبتة بعناية حسب النصوص المعتمدة وأن هذا الحق هو امتياز ثمين جداً لأنه يضع حداً لإساءات الاستعمال التي يمكن أن تحصل . . ويمكن رفض نشر الرد إذا كان مخالفاً للقانون أو للآداب العامة أو المصلحة الشرعية للآخرين أو شرف الصحفي .

هـ - حرية العمل وحق الإضراب : وهي من مكاسب الثورة الفرنسية ولها في الوقت نفسه مظهر إيجابي ومظهر سلبي ففي شكلها الإيجابي تتعلق بحرية العمل ، ويختلف مدى هذه الحرية من بلد لآخر . ومن البداهة بمكان أنه يجب عدم الخلط بين ما يسمى (حق الإضراب) وبين (الحرية بأن لايعمل) فحق الإضراب حق مسمى ومحدد وقد حصر في الحدود الموضوعية ونصت عليه قوانين العمل ويجب أن لايرافقه أي عمل اجرامي

(١٨) المسؤولية المدنية - حسين عامر - ص٢٦٦ .

للمساس بحرية العمل . . . وهو اليوم ليس تطبيقاً لمبدأ عام للحرية بل هو حق له أطره ومفرداته المحددة جداً ويطبق عليه القواعد العادية على التعسف باستعمال الحقوق وهذا في الواقع ما اعتمده الاجتهاد القضائي الذي أعلن أنه يوجد تعسف باستعمال حق الإضراب إذا كان هذا الحق قد مورس من أجل حجج وغايات سياسية أو أيضاً من أجل إكراه رب عمل ليعاود استخدام عامل كان قد سرح من الخدمة لجرم من جرائم القانون العام، أو لإجبار رب عمل لتسريح عامل من النقابة التي كان عضواً فيها. وفي الواقع إن الباعث الوحيد الذي دفع الشارع لقبول الحق بالإضراب، هو لأنه لم يجد وسيلة أخرى لتنظيم الخلافات بين ارباب العمل والعمال في ظل نظام اقتصادي حر الا بتنظيم هذا الصراع على ارضية السلام مستثنياً أعمال العنف والتعدي بالضرب إلخ . . .

وعلى ندرة الإجتهاد القضائي في سوريا بشأن الإضراب ولاسيما بعد تطبيق القانون الجديد / ٩١/ منذ أكثر من ربع قرن، فإن بعض الاجتهادات عالجت موضوع الإضراب ويبدو منها أنها تركت للقاضي معالجة مشروعية الإضراب فيما إذا أثير ذلك أمامه - ويبدو من شروح للمادة / ٧٦/ أن حق الإضراب المشروع مجاز ضمن النشاط النقابي حماية للعامل باعتباره الطرف الضعيف. وهو مقيد بعدم التعسف في استعماله. ومن صور التعسف: أن لايكون للإضراب ما يبرره سوى الرغبة في تعطيل العمل لفترة طويلة وأن يستمر امتناع العامل عن العمل على الرغم من الاتفاق بين رب العمل ونقابة العمال. وحق الإضراب مقيد بعدم اتيان أفعال من شأنها أن تؤدي إلى إلحاق خسارة جسيمة مادية، أو الاعتداء على صاحب العمل أو المدير(١٩).

وخلاصة القول في هذا الصدد إن الحقوق الأساسية لكل إنسان هي الوصول إلى مجمل المكتسبات المتجمعة منذ فجر البشرية، وإن تعريف هذه الحقوق للإنسان وتسويغ مضمونها ينبع مباشرة من تعريف الإنسان

(١٩) تضاد العمل والتأمينات - أنور العمروسي ص٤١٢.

وإحساسه في ذاته باكتشافه للعالم الذي يحيط به وبأنه عالم رائع، ولكن معرفة المسيرة بشكل أفضل للوصول إلى هذه المكتسبات مرتبط بالإنسان وبوعيه لحريته وحقوقه. هذا الإنسان الذي تتولد في ذاته متطلبات متعارضة أيضاً وغريبة عن طبيعة الأشياء التي ينشدها وهكذا تتجاوز الأنانية والمساواة والعدالة والظلم والاحترام والقسوة.. إنّ الحق الجوهري للإنسان أن يصل إلى مجمل هذه المكتسبات وخلال بضع سنوات من عشرات سني حياته، وفي هذا ما فيه من عناء ومن دور للتربية، تربية الأفراد والشعوب التي ينبغي للجماعات فيها أن تختار هدفاً جماعياً وتنظيماً تبعاً لهذا الخيار. وإذا كان هذا الإنسان قد شدد في بعض آرائه على أن حرية كل واحد تتوقف حيث تبدأ حرية الآخرين، فإنه ربما كان يناقض الحقيقة لأن حريته لامضمون لها الا بتماسها مع حرية الآخرين، وليست الحياة الاجتماعية سوى ورشة كبرى يعمل فيها الجميع بثبات لتكوينها. فعلى هذا الكوكب الصغير جداً نزداد عدداً كل يوم ونزداد ترابطاً وربما يتوصل الإنسان في زمن ما من خلال الحق والحرية أن يفرض مجتمعاً أرضياً لايكون فيه كل واحد سوى مسنن مطواع في آلة كبيرة. وقد بدت تباشير عديدة تشير إلى أن حقوق الإنسان بأبعادها المختلفة أخذت تبدو في مطلع العقد الأخير على الساحة العالمية وكأنها حبل النجاة لإنسانية معذبة عانت من المصائب والأهوال، وأن المفتاح الرئيسي لهذه الحقوق إنما هو الحرية بأبعادها المختلفة، هذه الحرية التي هي الأساس والمصدر لكل حق أو تقدم منشود....

* * *

الشرق والغرب

للفيلسوف الروسي: نيقولاوس برديائيف
ترجمة: د. حليم أسمر

(نيقولاوس الكسندروفيتش برديائيف)

١٨٧٤- ١٩٤٨

فيلسوف ومفكر اجتماعي انتسب إلى كلية العلوم الطبيعية في جامعة كييف عام ١٨٩٤ وبعد عام انتقل إلى كلية الحقوق، وفي سنوات حياته الجامعية اشترك في الحركة الاجتماعية وفصل من

---

* د. حليم أسمر: باحث من سورية، دكتوراه في تاريخ الفلسفة، رئيس قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية بجامعة حلب.

ترجم البحث نقلاً عن مجلة السبيل الفلسفية الروسية: باريس ١٩٣٠ - العدد ٢٣ آب (ص٩٧-١٠٩)

الجامعة عام ١٨٩٨ بسبب اشتراكه في الحركة الديمقراطية والمظاهرات الطلابية التي قامت بها الحركة الديمقراطية الاجتماعية، في عام ١٩٠٠ نفي لمدة ثلاث سنوات إلى مقاطعة فولكدا. عاش بمدينة بطرسبورغ من عام ١٩٠٤ إلى ١٩٠٨ ثم انتقل ليعيش في مدينة موسكو عام ١٩٠٨، انضم في أعماله الفكرية الأولى إلى «الماركسية العلنية» ولكنه أصبح بعد ذلك المحارب العنيد ضد تعاليم ماركس. اشترك بكتابين هما «مشكلات المثالية» و«أعلام» وكتب أخرى وأصبح عضو الرابطة الدينية- الفلسفية بموسكو وفي عام ١٩١٩ نظم الأكاديمية الروحية الحرة في موسكو وفي عام ١٩٢٢ أبعد إلى خارج موسكو فقضى قليلاً من الوقت في برلين حيث درّس هناك في المعهد العلمي الروسي ثم استقر بفرنسا (في ضاحية باريسية تدعى كلامار) وذلك عام ١٩٢٤. فكان أستاذاً في الأكاديمية الروسية الفلسفية- الروحية في باريس، كما أنه أسس وحرر جريدة (السبيل) الروسية الفلسفية- الروحية في باريس من عام (١٩٢٥- ١٩٤٠) وعمل محرراً بدار النشر (أومكا- باريس)، من المقالات الهامة التي نشرها ن. برديائيف في المجلة الفلسفية (السبيل) والتي كان رئيس تحريرها تلك المقالة التي تعرب بوضوح وبجلاء عن موقف برديائيف الفلسفي من مفهومي الشرق والغرب ومن مصطلحي الحضارة والثقافة ولعلنا نحن العرب في أمس الحاجة لهذا الموقف لأنه من بين المفكرين والفلاسفة القلائل الذين أعطوا للشرق الدور الهام والأساسي في الحضارة والبداية الأولية وفي إرساء الأسس التي أكملت اليونان عليها معجزتها. وبصريح العبارة قال بردیائیف (إن الشرق بدأ والغرب أكمل) ولم يغفل بردیائیف دور العرب بتعريف الغرب على الحضارة اليونانية وبالأخص على أرسطو من خلال الترجمات التي قام بها العرب في ذلك الزمان. لقد حاولت جاهداً أن أنقل أفكار ن. بردیائیف في مقالته هذه بأمانة متناهية إلى قرائنا الكرام فهي واحدة من دراسات كثيرة ومتنوعة أغنى بها الفيلسوف الروسي ن. بردیائیف صفحات مجلة السبيل الفلسفية التي كانت تصدر في باريس وفي اللغة

الروسية وكان لبردياثيف ورفاقه الفضل الوافر بصدور واستمرار هذه المجلة وبصدور هذه المجلة التي تابع فيها الفكر الروسي الأصلي والصحيح التعبير عن نفسه ولو في منأى عن وطنه الأم وخاصة بعد قيام الثورة الشيوعية التي كان ضحيتها أعداداً جمة من المفكرين والمثقفين الروس عقب قرار طردهم الذي اتخذته حكومة الثورة عام ١٩٢٢.

الشرق والغرب*

يمكن إقرار وجود نوعين روحيين من الناس، ومن القوميات والحضارات**. نوع منغلق على ذاته باحثاً داخل ذاته عن التمام عله يجده في النهاية، ونوع ثان تواق للآخر، للعالم الغريب ومضطر للخروج من ذاته باحثاً عن التمام (الكمال) في اللانهاية. إن حضارة النوع الأول ذات نفوذ (تأثير)، فشارل دي بوس وهو من أكثر ظرفاء فرنسا سعة للثقافة والاطلاع في زماننا (زمن بردياثيف ١٩٧٤ - ١٩٤٨ ح. أسمر) يقول: عند الفرنسيين لا يوجد شوق لعالم آخر كالذي يشعر به الرومانسيون الألمان، فالعالم الآخر «الغريب» يهمهم فقط كأشياء غريبة مأنوسة (مألوفة) لذلك أستطيع أن أسمي هذا النوع بالنوع الكلاسيكي، لأن المذهب الكلاسيكي هو الذي يبحث عن الصيغ التامة بعالمه الخاص المكتفي بذاته. وبذلك حققت الكلاسيكية نجاحاً عظيماً عرفه التاريخ في الفن وفي جميع المجالات الأخرى فكان هذا النجاح من نصيب اليونان. وفرنسا في القرن التاسع عشر. لكن قانون الحياة الأساسي، يحذر من الشعور الكلاسيكي في الحياة لأنه تذكير بالموت المحتم لكل الحضارات. يقول نص هذا القانون أنه: «لاشيء، ولا أي نطاق للوجود يمكن أن يملك مصدر الحياة بذاته فقط، عدا

* تقرير قرأ في Studio Fance-russe بمدينة باريس، ٢٧ نيسان ١٩٣٠.

** مصطلح حضارة يستعمله بردياثيف بالمعنى الفرنسي، أي يتطابق مع معنى الثقافة.

الله الذي هو حياة لانهائية» والانغلاق الفطري والكبرياء يهددان الحياة وينهكانها. والرومانسية ذات النمط المتوسطي (نسبة للبحر الأبيض المتوسط) الحضارة اليونانية- الرومانية تمتلك إمكانية نسبية قبل الكلاسيكية، من حيث أنها تدخل بإحساسها في الحياة ليس فقط الحب من أجل الحياة وإنما كذلك الحب من أجل الموت وتنذر بالمصير المحتوم.

إن الحياة الخلاقة يمكن أن تستمر إذا كان يوجد إمكانية لانهائية*؟، وإذا كان يوجد أيضاً مادة، بلا صور مسيطرة- مزاج ديونيسي- لاتضع حدوداً ولاعوائق جديدة، لهذا لايكتب للحضارة (الكاملة) التامة بذاتها أن تعيش حياة أبدية، فلا بد أن يهددها الزوال وهذا مصدر شجن وعزاء كبير للحضارة.

إن الإنهاك يهدد الأرستقراطية بكاملها، والكلاسيكية هي البداية الأولى للحضارة الإنسانية وبدونها لايبلغ الكمال (التمام)، لكن الكلاسيكية هي الحب من أجل النهاية وكره لـ (اللانهاية)، التي أخافت اليونان القديم، لأن اللانهاية لاتستوعب بأي صيغة أو شكل، والذي يدخل بصورة تامة يجب أن يخشى اللانهاية.

لم تعرف الرومانسية أيضاً نجاحات شكلية (صورية) فقد يوجد حب لانهائي لكن بدون قوة متغلغلة فيه ومسيطرة عليه. إن الكلاسيكية الأكثر قدماً وكمالاً وظرافة ودقة في الحضارة الغربية الأوربية هي الحضارة الفرنسية الآتية من الحضارة الكلاسيكية اليونانية- الرومانية، حضارة البحر الأبيض المتوسط التي تمثل الكلي والأبدي فالعالم الآخر كله بربري وهذا إحساس (شعور) يوناني قديم من العصر الإيلي المترهل (المستنفذ) الموسوم بالكلية، والعائد إلى الحضارة الغربية- الأوربية في الوقت الحاضر، وهذا يضعنا أمام مشكلة الشرق والغرب.

---

*؟ بالمعنى الأرسطي (المترجم).

مفهوم الشرق والغرب المتشكلان في الوقت الحاضر متغير جداً وغير محدد ولا يحتمل إنتقاداً لأن حضارة البحر المتوسط اليونانية- الرومانية المناقضة للشرق. نفت أكثر من مرة تأثير الشرق فلم تستطع الحضارة أن توجد بدون التأثير المتبادل مع الشرق، وبالإضافة إلى ذلك الصراع الذي كان موجوداً دائماً.

إن حضارة بحر إيجة كانت في الشرق، فمن الخارج من فراقيا* أتى الاله ديونيس إلى اليونان، وبدون هذا الاله الشرقي لم يكن من الممكن تكوين التراجيديا اليونانية العظيمة تلك العبقرية اليونانية، ولم يكن من الممكن بلوغ الدين اليوناني الهائل. لقد كانت النزعة الأورفية مشبعة بالعناصر الشرقية، وهذه العناصر قوية جداً عند أفلاطون المعترف به من قبل البعض بأنه فيلسوف شرقي، فهذا العبقري اليوناني الأبولوني الصورة ملك صفات (عناصر) ديونيسية جامحة، ولولا هذه الصفات لما كتب له أن يتم أي شيء، لكن ألم يكن التأثير المصري عظيماً؟!.

أوروبا أم النزعة الإنسانية الجديدة تهوى العقلانية والوضعية اليونانية، وهذا ما يحترمه الغرب ويقدره، وليس اليونان بمسرحيتها الدينية وتراجيديتها، ولا هيروقليط، وأفلاطون.

بكل الأحوال ليس أفلاطون هو المبدع الأسطوري، ولا الطبقة اليونانية العميقة المكتشفة لباهوفين ونيتشه، فبلحظة معينة (ما) تحولت اليونان إلى المشرق مقارنة بعلاقتها السابقة مع الغرب الروماني، وحطم العصر الإيلي المتشبع بالروح الكلية حدود الحضارة اليونانية- الرومانية ووصل الشرق بالغرب بشكل غير معتاد، وبذلك أظهر الشرق تأثيراً روحياً ضاغطاً على الغرب.

من هنا يبدأ كل التاريخ العالمي وبدايته كانت على يد المسيحيين،

* فراقيا: تقع في شمال شرق اليونان، حسب خرائط العالم القديم. (المترجم).

فروما الغرب على الأغلب كانت روحياً مغزوة من قبل الشرق، فالحضارة شرقية وكذلك العقائد، لأن روما كانت تحرم (تجرد) كل السمات الدينية والفلسفية للعبقري. يقول كيومن بكتابه (أسرار ميترا): لم يحصل أبداً في زمن الغزوات الإسلامية أن أوروبا قد اقتربت من أن تكون آسيوية حتى القرن الثالث من عصرنا ومر وقت بدت فيه القيصرية على وشك التحول إلى الخلافة، كما أن نزعة إلحاق الغرب بآسيا هي ظاهرة عامة لبداية قرننا، وهذه النزعة عملت فقط لإمكانية تقديس المسيحية.

لقد أشرق النورمن الصحارى الشرقية، لا من الحضارة الكلاسيكية، وهذا لايتغير ولا يبطل عند الذين لايعدون أبناء فولتير، فخلال العصور الوسطى لم يكن العالم الشرقي والغربي منعزلين ومنغلقين.

لأن نهاية الانغلاق اقتربت بعد أن أقيمت السكك الحديدية، والطرق السهلة، والاتصالات، لقد كانت بيزنطة فيما مضى، تمثل قمة الحضارة الظريفة والأنيقة والتي من خلالها أصبحت اليونان شرقية فاستمد الغرب منها التأثير الحضاري، ومن خلال العرب عرف الغرب أرسطو الذي أصبح على الأغلب فيلسوفاً عربياً. إذاً لأجل العقلانية والإنسانية الجديدة كان على أوروبا في العصور الوسطى أن تتمثل بالشرق بينما تبدأ في عصر التنوير فقط عزلة الغرب وانعلاقه بسقوط الشرق من الديناميكية التاريخية، وبعد قرون من الظلام تبلورت الحضارة الإنسانية الغربية الواعية لذاتها وصولاً للحضارة القديمة، لأنها حضارة واحدة وكلية، لكن الغرب في عصرنا الحاضر أقل الجميع كلية (عمومية)، وفيه يقف كل شيء تحت شعار الهيمنة الحزبية بالإضافة إلى أنه في هذا الوقت المشار إليه ضعف الغرب دينياً وخبا الإيمان وظهر الارتداد على الوحي المسيحي، لذلك كان يجب أن تنتهي عزلة العالم الغربي والعالم الشرقي في نهاية التاريخ الجديد بعد أن استنفذ كل إمكاناته، ليبدأ عصر مشابه (مماثل) للعصر الايلي، ولعل الشيء القريب منا الآن ليس

هو الكلاسيكية القديمة مع Aytapkueu وإنما زمن سقط العالم القديم عندما كانت الأرض مغمورة وعندما سقطت كل الحدود والانقسامات وكان العالم جاهزاً لقبول وبصراحة- النور الديني القوي.

في بداية الحرب العالمية الأولى أيضاً وتحديداً عام ١٩١٥ كتبت (والكلام لبردياييف) مقالة بعنوان (نهاية أوروبا) وبها دافعت عن هذه الفكرة بأن الخلاف الدموي للحرب العالمية الأولى يجب أن يقود إلى تقارب عالمي لعلاقات تبادل غير معهودة بين الشرق والغرب، وإن أوروبا تنتهي بهذه الفكرة ولاتكون مستقبلاً لحضارة استثنائية (خارقة للعادة) محتكرة، بينما القيمة العظيمة للحضارة الأوربية تكون عندما تنتقل إلى الكرة الأرضية كلها وتدخل شعوب وحضارات الشرق في التاريخ العالمي مرة ثانية كأحدى القوى الفعالة وأعتقد أني كنت محقاً حينها، فنحن دنونا من عهد الاتحاد والتقارب العالمي، الديني، العقلي، الثقافي، السياسي، والاجتماعي. ولكن الأثر العظيم الذي سيتركه هذا الاتحاد لم يتضح بعد، وهذه ليست النزعة العالمية التي تلغي الصفات الخاصة لكل قومية (تمحي القومية) وإنما هي انتفاضة الحضارات Aytaphuueckux ذات الهيمنة الحزبية ضد الحركة العامة للتطور التاريخي هي رد فعل للبائد في الوقت الحاضر، حيث يوجد خوف أمام المستقبل الذي يوجب علينا أن نلح على أن المسيحي يليق به أن يحيى العصر الكلي «العام». و(الكلية طبعاً لاتعنى إطلاقاً نفي التفردية القومية) لأن الحضارات لاتخلو من القيم القومية الايجابية لذلك يجب على العالم الغربي والعالم الشرقي أن يخرجا من حالة انغلاقهما لأن كل عالم منغلق محكوم عليه بالموت إذا لم يحصل على قوى متتابعة من العوالم الأخرى، وإذا هو لم يبدأ بتنفس الهواء العالمي بعد أن تحدد له القرون الحياة المغلقة. إننا عندما نقول (الشرق) و(الغرب) نستعملهما بمفهوم مجرد ومشروط كثيراً، في حين أنه يوجد شرق مختلف جداً وغرب كذلك وكلما فهمت حياة الغرب عن قرب أكثر وأكثر اقتنعت أنه لاتوجد حضارة غربية

واحدة ولكن هذا من اختلاق الروس أصحاب النزعة السلافية* والروس الغربيين وذلك من أجل وضوح التباين والتناقض.

إن أوروبا الغربية الرئيسية هي فرنسا وألمانيا قبل كل شيء، لكن بين الحضارة الفرنسية وبشكل عام اللاتينية والحضارة الألمانية هوة كبيرة جداً أكثر من الهوة التي بين الحضارة الألمانية والحضارة الروسية أو الهندوسية فالفرنسيون لايقولون عن عبث أن الحضارة الألمانية التي كونت الفلسفة العظيمة والتصوف والموسيقى، ليست نتيجة للحضارة اليونانية- الرومانية، حضارة البحر المتوسط ولا تتابع مع هدفها مباشرة، بالإضافة إلى أن العالم الإنكلو- سكسوني عالم فريد فالحضارة الأمريكية تختلف عن الحضارة الفرنسية بشكل كبير، أكثر من اختلاف الحضارة الفرنسية عن الحضارة الروسية، لأن الحضارة الروسية تملك ارتباطات مع الحضارة الاغريقية، في حين أن هذه الارتباطات لاتملكها أميركا مطلقاً ولذلك يمكن أن نقول أن هناك حضارة غربية واحدة إذا أخذنا وبشكل مجرد، عناصر العلوم والتقنية، والديموقراطية وإلى ما هنالك من أمور، أما في الروح فهناك اختلاف ضخم وهذا يصلح قوله عن الشرق الروسي الأرثوذكسي- المسيحي، الشرق المسلم، الشرق الهندوسي، الشرق الصيني إلا أن كل هذه عوالم مختلفة تماماً مع التطابق القليل جداً بين روسيا والهند، فالهندوسية لاتعرف التاريخ ولا الشخصية وتنفي التجسد الإلهي، بينما المسيحية الروسية تشبه اسرائيل القديمة بتوجهها لفكرة التاريخ ثم الانقلاب عليها كتراجيديا، كما أنها تؤمن بالتجسد، وتنتظر المجيء الثاني، وبعذاب (بألم) تستأصل مشكلة الشخصية الإنسانية ومصيرها.

وعلى كل الأحوال يمكن لنا أن نتكلم عن (الشرق) و(الغرب) بشكل رمزي (نظري) وبدون جدال ملك الغرب رسالة عظيمة في كل التاريخ

---

* النزعة السلافية التي يقول ممثليها أن روسيا عالم مستقل، قائم بذاته، له رسالته العظيمة الخاصة به وحده.

العالمي، وأظهر عطاءات غير معتادة عندما أنجزها. لقد كانت رسالة الغرب تنشر البداية الإنسانية وتطورها في الحضارة وتجعل عالم الإنسان الروحي أكثر صعوبة ودقة، كما أنها ترفع من حدة النشاط التاريخي وتعيد الصيغ الأولى في الأفكار والإبداعات، فملك بذلك المذهب الإنساني الغربي أهميةً عالمية بتغلبه على المصائر الإنسانية، فوجب على عالم الشرق أن ينضم للتجربة الغربية الإنسانية (الإنسانوية) لكن الحضارة الغربية زادت في كل شيء فعالية الحياة الممكنة، وبضغط وهيمنة الصيغ الأولى قادت إلى انغلاق وتجمد الشعور (الوعي)، فتشكلت انقسامات وحدود وحواجز بكل مكان، وتوقفت الصيغ الأولى والعطاءات فانعدمت الحياة بمعناها العريض الواسع، وأصبحت الصيغ التامة خطرة على محتوى الحياة، وكما قال لي غوارديني (عالم من أكثر علماء اللاهوت الكاثوليك روعة، وهو الذي قاد حركة الشبيبة الألمانية فهو شخصية مشهورة في الحياة الليتورجية) قال: «بقيت عندكم في روسيا فقط صفات الحياة الديونيسية، وعندنا في الغرب لاوجود لها بعد الآن، أصبحت هزيلة وضعفت تحت وطأة سيادة القوالب الجامدة التي عندكم (في روسيا) وهي كافية لا تحسدون عليها».

يفهم الروس العلاقة بين المادة والصورة، وبين القوة والفعل بطريقة أخرى تختلف عن المعنى الأرسطي، فالفكر الروسي ميال لرؤية الحيوية في الحياة الممكنة ذاتها، ولا يوافق أن تكون الصورة كما لو أنها موضوعة على المادة من الخارج، ومن هنا ظهرت كراهية عنيفة من النوع الروسي تجاه المذهب الصوري والحقوقي (الشرعي) في الثقافة، كراهية للسيادة في الحياة الروحية، وللعقلانية في التفكير، ولهيمنة المنظم الخارجي على الحياة العضوية الداخلية. ومن هنا برز فهم آخر للحرية حيث اللاحتمية كبداية لاعقلية للحياة، تجذرت في إمكانيات الحياة. ومن هنا نشأت الكراهية للمذهب الفردي وللتقسيم، للإنغلاق وللحدود الموضوعة لاستكشاف الحياة بكاملها، للمفهوم الروماني عن الملكية، وللحائط العالي بمحيط بيتنا

والباب مقفول، لتحديد الحق والدفاع عن حقوقك ضد حقوق الغير ولكن هذا الحقد (الكره) للمذهب الفردي ينبغي ألا يفهم منه على أنه نفي للشخصية، كما يتصوره الناس الغربيون دائماً، فالروس في الأدب بحاجة للتعبير عن روحه، وبحثه عن حقيقة الحياة، غير أن عدم الثقة بأن سر الحياة والواقع الأصلي (الحقيقي) يعبر عنهما بالكلمات أو في أي صورة أخرى أو كما قال تيوتشيف: «الفكرة المفصح عنها هي كذب»، وبالإضافة إلى الشك الدائم ورد فعل الروس على تبرير (تسويغ) الأدب وبشكل ديني أخلاقي اجتماعي لذلك كل هذا جعل من الصعوبة بلوغ الكمال في إبداعهم. وهكذا أحب الغرب الحضارة حيث وافق باسمها على تحديد الحياة، وأضعف قواها وأنهكها ولحد كبير آمن الغرب بالكلمة، بالمفهوم وبالصورة وبالمنظومة وبالحقوق وأخضع لها النفس والحياة بشكل كامل، وضد ذلك انتفض في الغرب الرومانسيون فقط، ففي روسيا كان يجب عليك ألا تصبح رومانسياً حتى لاتسمح بسيادة الصورة على الحياة وبهذا يرتبط ليس جانب إيجابي فقط وإنما جانب سلبي وصعب في النوع الروحي الروسي.

إن الشرق بلاد الوحي، فهناك تكلم الله مع الإنسان وجهاً لوجه، بالإضافة إلى أن كل الديانات ظهرت في الشرق: اليهودية، المسيحية، المحمدية، البوذية، البراهمانية، والفارسية. بينما لم يكوّن الغرب أي ديانة. ولم يسمع صوت الله مباشرة، صحيح أن الغرب طور الديانة المسيحية واختلق الكثير بصددها، لكنه طور المسيحية بما يتماشى مع أساليب (طرق) الحضارة فكان الغرب بلاد الحضارة ونادراً ما كان الناس الغربيون يشكون بالقيم المطلقة، وخير الحضارة المطلق. إذاً إن رمزية الشرق والغرب تعني: الوحي أو الحضارة. نحن لانريد بذلك أن نضع اختياراً ونقول الوحي والحضارة، لأنه في الماضي وحد آباء الكنيسة الأولين بينهما، ولكن يجب

أن نضع تفريقاً بين هاتين البدايتين العالميتين، وأن نضع بينهما درجات من الخضوع. بالطبع إن مركز الحضارة العالمية في الغرب، ولكن المنبع الذي يتلامس به هذا العالم مع العالم الآخر هو الشرق.

الشرق والغرب- ليسا مجالين جغرافيين وتاريخيين مشروطين ومتغيرين دائماً، حتى انهما ليسا أنواع حضارات غربية لم يدخل فيها عناصر مشرقية.

إن الشرق والغرب هم رموز، رموز الشمس الشارقة «الوحي»، والشرق الغاربة- «الحضارة» الشرق مملكة المنشأ (المصدر)، فهناك رأى الشرق إبداع وسقوط العالم على الرغم من أنه وما زال يوجد فيه من الفوضى الأولية. كان في الشرق خلق العالم وفي الغرب أبدعت الحضارة واستيقظ العقل، وصحيح أن الغرب يقع في منتصف الدرب التاريخي للعالم والإنسانية، لكنه ليس البداية وليس النهاية، وبالمنتصف هذا تشكلت وانهارت حضارات عظيمة وأعيد لفكر الإنسان قواه، لكن يبقى مصير الحضارات من الأسرار، فكثيراً ما يتصورها الناس في الغرب بلا نهاية، ولأجل كشف المصير يجب العودة إلى الشرق، إلى مصادر الأشياء، إلى البداية.

لكن ما هي روسيا التي تهمنا بهذه الدراسة؟ هل هي الشرق أم الغرب؟

كانت الأفكار الروسية خلال القرن التاسع عشر بكامله تعاني من هذا السؤال ومخض عنه نزعتان متناقضتان: النزعة السلافية والنزعة الغربية، لكن روسيا ليست قومية فقط إنما هي- عالم كامل، جزء من الكون تقريباً وبلا جدال فيها حصل اللقاء بين الشرق والغرب، و فيها عنصران، اتحدا مع بعضهما، ثم قادا الصراع بين بعضهما البعض. هل روسيا هي الشرق أم الغرب؟ في هذا مصدر الصعوبة والعذاب بمصيرها، وتاريخها البائس.

يجرى دائماً بداخل الإنسان (بنفس الإنسان) الروسي المثقف صراع الشرق مع الغرب فهو يحن إلى الغرب ويحلم به* ويريد الخروج من الانغلاق الشرقي ويبحث عن التمام والكمال، وهذه النزعة الغربية هي نزعة روسية صافية، ظاهرة شرقية- روسية لأن الناس الروس الحضاريون لم يحيوا الغرب فقط، وإنما كانوا مغرمين به، ولم يقدروا على العيش بدونه. فحصت روسيا وبلا نهائية على الكثير من الغرب في حين كان للروس الفضل بالكلمات التي كانت الأكثر عاطفية ونفاذاً من حضارة الغرب العظيم.

دعا خاميكوف (ذو النزعة السلافية) أوروبا الغربية بـ «بلاد الأعاجيب المقدسة» فقط كان مغرماً تماماً بالحضارة العظيمة الماضية، وكذلك كان البيزنطي «ك. ليو نتف» أما دوستويفسكي فقد جسد بنفسه أخيراً الشرق السري المشوش المقرف (أي الذي تشمئز منه النفس) بالنسبة للآخرين وهو الذي قال الكلمة العظيمة التي يمكن أن تقال عن أوروبا الغربية، وسمى الإنسان الروسي حليف أوروبا الغربية. المفكرون والكتاب الروس العظام لم يفضحوا الغرب والحضارة الغربية بشكل عام، وإنما الحضارة الغربية المعاصرة، الملحدة (اللاإلهية) والبرجوازية الغائبة (المغتربة) عن ماضيها الغابر. روسيا لا يبدأ العالم كما في الشرق الحقيقي، إنما على أغلب الظن العالم سينتهي** فهي ترغب منتظرة رؤية الأشياء، وبهذا يتلخص (يكمن) حماسها الديني، ولكن الالتحاق بركب الحضارة متمثلاً بالناس الروس الجالسين على قممها، يجعل (يدع) روسيا وبحسرة تسوغ الحضارة، فهل توجد حضارة حقيقية للوجود والحياة؟ أم هي حياة عاثرة (بائسة) مشتراة بأسعار غالية جداً، من خلال تبديل لله أو الشعب؟ ألا يجب علينا الانتقال من ابداع القيم الحضارية، إلى إبداع الحياة ذاتها، ومن ثم الانتقال لحياة

* وهذا ما تحقق في وقتنا الحاضر ويحصد الروس ثماره (د. أسمر).

** وسينتهي: التدقيق بالكلمة هذه يعطينا تصور عما يجري حالياً في روسيا. (د. أسمر).

جديدة؟ وبلا شك إن هذه الأسئلة تعبر عن تساؤل روسي خالص، ورد صاف، على هذه الحضارة التي يعيش فيها الغرب بخيراتها وقيمها فقد عايش الناس الروس، وبالتحديد الأكثرهم إبداعاً وثقافة، ما كان يمكن أن يدعى بالحضارة الدينية الماورائية (الغيبية)، ويوم حساب الحضارة، وهذا بكامله موافق للعلوم الغيبية وللأرثوذكسية الروسية، وعلى مأساة الحضارة والإبداع يشهد مصير ثلاث كتاب روس عظماء- (غوغول، تولستوي، دوستويفسكي) إلا أن مصير تولستوي كان أكثر أهمية وشهرة في العالم كله من خلال تعاليمه.

إن الحضارة الروسية والأدب الروسي في القرن التاسع عشر لم يملكا طابعاً تنويرياً، فالمبدعون الروس لم يبدعوا من الغبطة الزائدة، ولا حتى من ألعاب القوى الحرة بينما تألق في بوشكين فقط شيء ما تنويري، لكن هذا كان لمحةً قصيرةً من الإبداع السعيد في بداية القرن التاسع عشر، في العصر الذهبي للرواية الروسية.

كان الأدب الروسي حزيناً بشكل غير عادي حيث سار في طرق مختلفة، فالمبدعون الروس مكلومين بعذابات العالم والإنسان لذلك بحثوا عن الخلاص من العذاب والنجاة. فالأدب الروسي بإبداعاته الأكثر أهمية بحث عن حقيقة الحياة ومعناها الديني فهو يريد الانتقال إلى الفعل الديني، والأدب بذراه العليا يقفز وراء الحدود لأنه لايريد أن يعرف القانون الذي يتركه في مجال تفاضلي مغلق وبشكل عام نحن الروس (الكلام لبرديائيف) ناس بدون قانون كما يبدو فالأدب يجتاز الحدود* بكل شيء والحضارة الغربية الأوروبية تتحرك بمقولات كلاسيكية وورومانسية، وهذا ما يشهد على منشئها (مصدرها) اليوناني- الروماني القديم فإذا قال الإنسان الغربي العادي أي كاتب روسي ليس كلاسيكياً، فقد حكم عليه من موقع غربي بأنه رومانسي، ولكن في الواقع إن الكلاسيكية والرومانسية لسيت أبداً مقالات

* وهذه سمة واضحة الآن وبالأخص بما يجري في روسيا بأيامنا (المترجم).

روسية فعناصر الكلاسيكية والرومانسية مقتبسة ومستعارة عندنا، فدوستويفسكي وتولستوي ليسا كلاسيكيين ولارومانسيين، وهذا واضح للجميع، فهل يمكن أن نضم روزنوف للمقولات الكلاسيكية أم للروسية؟ إن الرومانسية تلازم الكلاسيكية وتعتبر كرد فعل ضد ظلم وهيمنة الكلاسيكية، فهي ظاهرة غريبة بالكامل نمت وتطورت على أرضية النزعة الإنسانية الغربية، وكررت دائماً الحنين للغرب ومعاناة النفس الروسية من التأثيرات الغربية، فالروح الشرقي ليس رومانسياً أبداً، لأن النفس هي الرومانسية فقط لذلك كان نمط الروح الروسي ليس من صفاته الكلاسيكية ولاالرومانسية، وإنما يمتلك نوعاً خاصاً من الواقعية الدينية حيث يحاول الابداع الروسي التغلغل إلى عمق أغوار الحياة والوجود ليكتشف الحقيقة عن الإنسان التي هي حقيقة الله، ولكنه لم يصل للصيغ التامة الكاملة الخافية لحقيقة الحياة ولحقيقة الإنسان والله.

ولنسلم جدلاً أن الشرق، أو الغرب يفضل قبل أي شيء الصورة، ويسعى إلى الصورة التامة أكثر من سعيه إلى الوجود نفسه، إذاً هذا هو الشرق الذي يذكر بأن جذره العميق هو الكتاب المقدس، ومنذ وقت قصير أنتم الفرنسيين ملكتم كاتباً رائعاً ذكر بتلك الحقيقة الغريبة جداً لكنكم قللتم من قيمته أو أنكم لم تقيموه أبداً، وكلامي هنا عن الإنسان الماورائي «ل. بلوا» الذي كان لاتينياً تقليدياً وهو نفسه الذي لم يخف المخاطرة كما يخاف الناس من تقييد (تكبيل الحضارة).

كثيراً ما نسيت الثقافة الغربية بأنها آتية من الحضارة اليونانية-الرومانية، ومن الشرق كذلك، وهذا ما ينساه غالباً الغرب المسيحي. وهكذا يجب القول إن الكتاب المقدس ليس أبداً الكلاسيكية والرومانسية، ولاالشكلية الكلاسيكية، إلا أنه يجب الرجوع إليه لكي نفهم مصير العالم من فوق الكلاسيكية والرومانسية، من فوق الصياغة الكلاسيكية النهائية،

لرد الفعل النفسي الرومانسي ضد هذه الصياغة الشكلية . فأوديب زعزع الخضوع أو الاستسلام للقدر وذلك من خلال كلامه وحركاته وقناعته الرائعة التي تحوي تبديلاً جمالياً للألم . أوديب لم يعتمد على أحد بآلامه التي كانت بدون ذنب (إثم) ولم يصارع أحد فهو يعيش في عالم فطري مغلق حيث لايوجد قوى يمكن أن يستند عليها الصراع مع العالم المملوء بالآلهة ، لكن هذه الآلهة أيضاً والتي هي للعالم الفطري الأول يهيمن عليها القدر الذي أرسل لأوديب عذابات تراجيدية بدون اثم وبلا علاج ، والمخرج ممكن جمالياً فقط ، لذلك لم تعرف الكلاسيكية القديمة النبوءة الآلهة تماماً .

وبخلاف ذلك يعاني أيوب من مأساته وبدون استسلام ومهادنة منه ينوح ونواحه يملأ تاريخ العالم بكامله ، إنه حتى الآن يئن في آذاننا وبنواح أيوب نعيش نحن مصير الإنسان . عند أيوب لايوجد قدر كما عند أوديب ، فهو يعرف القوة التي فوق العالم والتي هي أعلى من القدر ، والتي يمكن أن نستند عليها في مواجهة آلام العالم ، إنه يتوجه بنواحه إلى الله وهذا النواح ينقله إلى النبوءة الإلهية .

الصراع مع الله وجهاً لوجه ، والمهادنة جمالياً مع التراجيديا خاضعة للعذابات التي هي بدون إثم وبدون علاج « Amor Fati (الحب القاتل) هو البلوغ الأعظم لمأساة الروح اليوناني التي لم يبلغ الغرب أعلى منها ، وبهذا فتن نيتشه وأناس الحضارة الغربية .

إن الحب القاتل (Amor Fati) دافع رومانسي في العالم الكلاسيكي وفوقه لايمكن أن يرتفع الإنسان الفاقد الإيمان بالعالم الأعلى الإلهي .

لقد كان دوستويفسكي ممثل المأساة الروسية التي تقترب من مأساة أيوب أكثر من اقترابها من المأساة اليونانية لأن عند دوستويفسكي النبوءة الإلهية حيث لامصالحة ولاخضوع ، وبفكره يكون إلغاء وغياب للمأساة عبر

التنقية والتنظيف الجمالي* لذلك كان من الطريف عند دوستويفسكي عدم وجود أحزان وميلانخوليا، وحتى صفات الغرب الرومانسي ليست نفسية، بقدر ما هي روحانية، وهذا ما يظهر بشكل (بصورة) تراجيديا أصيلة.

نحن الروس الكلام (لبرديائيف) مرتبطون مع اليونان وليس مع روما من خلال كنيستنا، ومن خلال البطريركية اليونانية- الأفلاطونية، ومن خلال الملاحم الدينية فالكون اليوناني بقربنا.

لقد دخلت النبوءات (الأسفار الماورائية) اليونان من خلال أفلاطون والأفلاطونية الجديدة، والملاحم الدينية، بالإضافة إلى أن المزج القوي للدم التتري شكل بيئة فريدةمن نوعها تؤثر فيها البداية الروحية، وهذا الشرق الفريد الذي يختلف عن الشرق الهندوسي أو الإسلامي انخرط (انضم) بعلاقة حقيقية مع الغرب ووقع تحت تأثير الثقافة الغربية حيث تحقق بخصائصه الذاتية كمفهوم واضح في القرن التاسع عشر.

الروس يحبون أثينا بالرغم من أنهم لم يولدوا في حوض البحر الأبيض المتوسط، وغالباً ما كانوا يحنون (يشتاقون) إليها أو إلى عالم آخر، فهم اشتاقوا أيضاً لباريس ولكوبنهاغن عندما عاشوا بعيدين عنها (والآن أصبحوا يحنون لموسكو أيضاً) [د. أسمر].

إن أناس الشرق الروسي أو الشرق- الغرب، كما أفضل القول (الكلام لبرديائيف) لم يستطيعوا أن يتهادنوا مع مواضيع (موضوعات) وأنماط (أشكال) الحضارة الغربية الإنسانية. نحن لانحب الغرب وبشكل عام إن الغرب غريب عنا، صحيح أن الغرب ولدرجة ما عظيم بإبداعه وقوة أفكاره التي يجب تعلمها دائماً، إلا أنه عقلاني وبرجوازي ومغرور بنفسه، ومتعدد الأنماط الروحية بالإضافة إلى أن الغرب معدوم الصفات الشخصية،

* التنقية والتنظيف الجمالي: هذا المصطلح في مقدمة أرسطو (الشعر) هو تعاليم عن تراجيديا، ويعني ازدياد الإرخاء والتنوير الذي يشعر به المشاهد الذي يحيا ويعاني مع البطل تراجيديا الألم (العذاب) وكيفية التحرر منه. (د. أسمر).

وخاضع (مستسلم) للأصنام (للأوثان) وبه هدمت الصورة محتوى الحياة فروسيا غريبة عن الفردية الأوروبية الخانقة والعازلة للشخصية وللأسر، والجماعات الاجتماعية القومية، ولمختلف المجلات الثقافية، وتكمن مفارقة الفردية الأوروبية بأنها ليست فقط تعزل وتطبق على الشخصية، وتحبذ عبادة الملكية الخاصة بكل شيء، ولكنها كذلك معدومة الصفات الشخصية فهي تخضع الشخصية لمعيار اجتماعي برتابة واحدة، وهذا لم يكن في القرون الوسطى ولا في عصر التنوير.

إن هول الحضارة الميكانيكية الغربية في القرن التاسع عشر والقرن العشرين يكمن بأنها تجمد وتعزل الشخصية وتدعها متروكة لاستبداد وجور القدر، وتهدم كل خصوصية للشخصية وكل ما يميزها بالإضافة إلى اختلافها عن الشخصيات الأخرى، وتخضعها للمجموع الميكانيكي (للمؤسسات)، وبذلك كان جور المؤسسات الاجتماعية هو الجهة المقابلة للفردية، فالروسي يختص بخصائص خاصة للمؤسسات الاجتماعية، والروسي مجهول بالنسبة للغربيين لأنه متجذر (متغرس) بالنمط الروحي الأرثوذكسي، ولكن رأي الناس الغربيين عندما يفكرون بأن الروسي غريب عن البداية الشخصية، وأن روسيا هي الشرق بدون طابع خاص خاطىء تماماً في حين كان من المفروض أن تقنعهم دراسات دوستويفسكي والكتاب الروس الآخرين بهذا الأمر.

في القرن التاسع عشر كان يوجد في الثقافة الروسية بكاملها جهد ومعاناة مضنية من مسألة الشخصية والمصير الشخصي (الخاص)، فالروس دائماً انتفضوا ضد الحضارة البرجوازية بالتحديد أي ضد التقدم، وضد الروح المطلق الهيغلي، ضد كل المعايير والقوانين الاجتماعية لأجل الشخصية الإنسانية الحية، لسعادتها وعذابها (معاناتها) وهذا دافع روسي تقليدي كما أشرنا.

ويبقى للناس الغربيين لغزاً مغلقاً وهو: لماذا الشعب الروسي المكون للأفكار والثقافة والذي تشمله بالكامل الأفكار المسيحية عن الشخصية

المنتفضة ضد كل شيء، تُستعبد فيه الشخصية الحية، ورغم هذا ألف (أي الشعب الروسي) نظاماً شيوعياً تتجزأ فيه الشخصية الإنسانية وتنهار بصورة نهائية؟.

لم يكن من السهل فوز أو سيطرة الشيوعية في الغرب بسبب فردية الناس الغربيين غير أن مفارقة هذا المصير الروسي توضح ثانية النمط الروسي الروحي الذي كان قد اكتشفه دوستويفسكي بعبقريته الفذة، فالشعب الروسي لايسعى فقط، إلى مملكة الله، وإنما أيضاً وبمعدل عال موهوب ميال للإغراء بطريقة ما، إنه يشك ويحتار فيقبل مملكة المسيح الدجال عوضاً عن مملكة المسيح.

إذاً إن البحث الروسي عن الحقائق الاجتماعية خلال ذلك الحد الأعلى يمكن أن يقود دائماً لنتائج متناقضة، ويمكن أن تتحول الفضائل الروسية العليا إلى الرذيلة (العيب) وهذا يحدد بأن بنية النفس الروسية تحتوي على أقطاب متقابلة يمكن أن تثبت في الوسط ولكن بصعوبة، فالروسي بجهد يعطي قيماً متدرجة المعدلات في حين أن هذا ما يفعله الغرب بجدارة، لذلك كانت الأفكار الروسية تحمل التدرجية التاريخية بصعوبة، لكن يظل سؤال عن الشرق والغرب في الشيوعية الروسية صعباً جداً (للغاية) وأكثر مما يفكرون به عادةً، ففي الشيوعية تؤثر البيئة الشرقية والتي هي اشتراكية آسيوية بدون جدال، ولكن الايديولوجية الشيوعية والإلحاد المجاهد مأخوذ من الغرب، كما أن الشرق الروسي فقد صوابه من هذه الأكاسير الغربية الحاملة لمزاج أكثر اعتدالاً، فكانت بذلك الشيوعية الروسية في الغرب تجربة تعليمية إرشادية بشكل ملحوظ، فهي أكثر من كاريكاتير غيبي شرير في الحد الأخير (الأقصى) للحضارة الغربية الملحدة (الإلهية) في وقت لم يعش الغرب نفسه هذا.

إن الحضارة الغربية توضح إلى أين تؤدي الدروب التي تبدو حتى وقتنا هادئة وغير خطرة، والشيوعية الروسية ظاهرة إيمانية* حيث يظهر

* طبعاً من وجهة نظر بردياثيف نفسه (المترجم).

الشرق الروسي ليس بمنتصف الطريق وإنما بالنهاية وبالحدود، وبهذا يتجلى الروح الأخوي (الماورائي).

تهدد البربرية العالم وهذا يعني أن أوروبا مهددة من الخارج ومن الداخل، ومن الحضارة نفسها، مهددة ليس من الغابات وإنما من الآلات، كما أن الثقافة الأرستقراطية أتت بضربات عديدة ولكنه على الرغم من ذلك يعتقد ويجنون أن الكفاح ضد البربرية يمكن أن يعزل ويعادي الغرب والشرق.

لايمكن أن يكون الله في الشرق فقط أو في الغرب، لأنه سيصل الغرب إلى وقت يتخلى فيه عن فكرة أن الشرق عنده (بالنسبة له) فقط موضوع نفوذ مادي وروحي.

الشرق ذات، وبكيفية الذات الحيوية (النشطة) سيدخل مرة ثانية بكل التاريخ العالمي. فالغرور بالذات وانغلاق الشرق على نفسه لايطاق، كما أن غرور الغرب وانغلاقه لايحتمل أيضاً لذلك كان من الضروري الاكمال والإغناء المتبادل وخاصة بالنسبة للمسيحيين الذين لا يلائمهم التقوقع والغرور بالذات، لأن المسيحية وحي عام (كلي) انتشر في العالم كحقيقة عامة (شاملة) أتت من الشرق ولكنها واحدة في الشرق والغرب.

نحن (الروس) نريد تنفس الهواء العالمي والمفضي إلى العهد الجديد الذي يلغى فيه الانغلاق والعزلة بين أجزاء الأرض كافة، وانغلاق وعزلة الأرض نفسها عن السماء والعالم الآخر.

صحيح أنه يوجد شرق ضد المسيحية وبدون مقومات، ولكنه لا يمكن الاقتناع بالحضارة الغربية التي هي نفسها بدون شخصية (مقومات) ولامسيحية. إن الشرق الأقصى والغرب الأقصى يمكنهما الاتحاد بحضارة ولكنها ليست حضارة إلهية وليست إنسانية، لذلك كان يجب أن تتم وحدة الغرب والشرق باسم الله والإنسان، باسم المسيح والشخصية، ضد الشرق والغرب القاتلون لـ الله، وبقتلهم الله يقتلون الإنسان. . . . .

الدراسات والبحوث

قراءة جديدة لتاريخ العرب وبني إسرائيل في كتب المؤرخين العرب المسلمين

د. جعفر دك الباب

تمهيد: لماذا الدعوة الى قراءة جديدة لتاريخ العرب وبني إسرائيل؟

انطلق المستشرقون والباحثون العرب المعاصرون من النظرية السامية في تقسيم اللغات التي ظهرت في جزيرة العرب إلى جنوبية وشمالية، والتفريق بالتالي بين عرب الجنوب وعرب الشمال.

(*) د. جعفر دك الباب: باحث من سورية، دكتوراه في اللغة العربية، يسهم في الحركة الثقافية العربية منذ الأربعينات. له مؤلفات عدة في اللغة والأدب والتراث.

وأشار د. جواد علي إلى أن «المستشرقين اصطلحوا على رجع اللغات التي ظهرت في جزيرة العرب إلى أصلين: أصل شمالي يقال للغات التي تعود إليه اللغات أو اللغة العربية الشمالية، وأصل جنوبي يقال للغات التي ترجع إليه اللغات أو اللغة العربية الجنوبية. وهذا التقسيم التقليدي للهجات العرب إنما خطر ببال المستشرقين من النظرية العربية الإسلامية التي ترجع العرب إلى أصلين؛ أصل عدناني وأصل قحطاني. ونظراً إلى عثورهم على كتابات عربية جنوبية تختلف في لغتها وفي خطها عن العربية القرآنية، رسخ في أذهانهم هذا التقسيم. وقسموا لغات العرب إلى مجموعتين لسهولة البحث حين النظر في اللغات واللهجات»(١).

ذكر د. فيليب حتي أن «لفظة (سامي) مأخوذة من (سام) الوارد ذكره في التوراة. ولقد دخلت إلى اللغات الأوربية عن طريق الترجمة اللاتينية المتداولة للتوراة وإن التفسير التقليدي المألوف الذي يذهب إلى أن الساميين قد تحدروا من كبير أبناء نوح لا تؤيده الأبحاث العلمية الحديثة»(٢). ويبين حتي كيف تفهم لفظة (سامي) في الغرب بقوله: «ولقد أصبحت لفظة (سامي) في أوربا وأمريكا ذات مدلول يهودي قبل كل شيء، ولعل مصدر ذلك هو كثرة انتشار اليهود في هاتين القارتين»(٣).

وتحدث جرجي زيدان في كتابه «العرب قبل الإسلام»(٤) عن (غموض تاريخ العرب)، فذكر أن هذا التاريخ بقي إلى أمد غير بعيد مجموع غرائب وخرافات ومبالغات تتناقلها الأجيال بلا تحقيق ولا تمحيص، ولا تزداد بالنقل إلا اضطراباً وإبهاماً. وقد زادت في أثناء العصور الوسطى تلبكاً على أثر انحطاط شأن العرب وذهاب دولتهم. وأشار زيدان إلى (سقم تاريخ العرب قبل الإسلام): فذكر أنه ليس في تواريخ الأمم الراقية أسقم منه، حتى تهيب الكاتبون الخوض فيه لوعورة سلكه وتناقض الأقوال فيه. وبعكس ذلك تاريخ العرب بعد الإسلام. وحين تحدث زيدان عن (مصادر أحوال العرب)، ذكر أن الخط العربي (الذي لم يسجل المدات والحركات)

قد ساعد على زيادة الالتباس والاختلاط في روايات العرب. ومن أسباب الخلل في أخبار العرب تناقل الخبر أجيالاً على الألسنة بغير تدوين أو ضبط فيعرض له تحريف لايخطر بالبال. ويشبه ذلك مايحدث لهذاالعهد بين الأمم التي لاتكتب كالآسكيمو مثلاً فإنهم يصفون الرجل الإنكليزي بأبلغ من وصف العرب عاداً وأبناءه. . . وهذه المبالغة لاتنفي وجود الإنكليز ولكنها تدل على قوتهم وشدة بطشهم، فقس على ذلك مبالغات العرب. . . ويؤكد جرجي زيدان أن هذا وأمثاله مما يروونه عن الأمم البعيدة عنهم لايخلو من حقيقة يجب تجريدها منه. ولاينبغي احتقار رواياتهم إذ قد يكون فيها الصحيح مبالغاً فيه. فإذا قالوا إن سبأ بن قحطان حكم ٤٨٠ سنة، فلاينبغي أن ننبذ هذا القول لبعده عن المعقول، بل نؤوله إلى أن المراد به (دولة سبأ) أو (أمة سبأ).

ولما كانت طبيعة العلاقة بين العرب وبني إسرائيل مشوشة وملتبسة جداً منذ بدايتها في تاريخ العرب القديم وتعتمد أساساً على الروايات التوارتية، فإننا ندعو إلى إعادة قراءة تاريخ العرب وبني إسرائيل في كتب المؤرخين العرب المسلمين بمنهج تاريخي نقدي، لبيان حقيقة العلاقة بين العرب وبني إسرائيل في التاريخ.

لذا نستهدف من قراءتنا الجديدة هذه كشف الحقائق التاريخية الملتبسة التي تضمنتها الأخبار التي نقلها المؤرخون العرب المسلمون في كتبهم عن علاقة بني إسرائيل بالعرب. ونشير في البداية إلى أن كتب التاريخ جميعها عندهم تبدأ برواية قصة خلق الكون والإنسان. ونرى بهذا الصدد أن كل ماورد في كتب المؤرخين العرب المسلمين بخصوص بدء الخليقة (قصة آدم وأبنائه) لاعلاقة له بعلم التاريخ، لأن ما كتبوه حول الموضوع يستند فقط إلى أدلة إيمانية، ويفتقر إلى أدلة علمية تؤيده.

وننبه إلى أن المؤرخين العرب المسلمين جميعاً -مهما اختلفت مناهجهم- أخذوا بالرأي السائد في الإسرائيليات القائل بأن الطوفان في

عهد نوح شمل الأرض كلها، مما يعني أن أهل الأرض بعد الطوفان كلهم من نسل نوح، لأنه الأب الثاني للخليقة. كما أخذوا تبعاً لذلك بالقول بأن لغات العالم جميعها تفرعت من لغات أبناء نوح الثلاثة: سام وحام ويافث.

إننا لانوافق أن لغات العالم تفرعت من لغات أبناء نوح لسببين: الأول -لأن دراسة التاريخ الحضاري الإنساني تؤكد أنه لم يكن يوجد مركز واحد لبداية المجتمعات الإنسانية، بل كانت توجد عدة مراكز أو بؤر لبدايات تشكل المجتمعات والحضارات الإنسانية. ويعني هذا عدم وجود أصل واحد يمكن أن تنسب إليه شعوب العالم جميعها. والسبب الثاني -لأن الدراسات اللغوية التاريخية والمقارنة الحديثة ترفض بشكل علمي جازم المبدأ التوارتي القديم- الذي هيمن قروناً عديدة في دراسة اللغات- القائل بأن لغات العالم جميعاً تفرعت من اللغات السامية والحامية واليافثية.

وننطلق، في قراءتنا الجديدة لتاريخ العرب وبني إسرائيل، من ضرورة تحرير تاريخ العرب وبني إسرائيل من الخلط في تسميات مناطق جغرافية بنتيجة إغفال التسلسل التاريخي لظهورها على محور الزمان.

وعلى الرغم من وفرة كتب التاريخ التي وضعها المؤرخون العرب المسلمون، فقد قصّر الباحثون العرب المعاصرون في دراسة ماجاء في هذه الكتب من تاريخ يغطي فترة ما قبل الإسلام. ولم يدرسوا ذلك التاريخ دراسة جدية أو أهملوه عن عمد بحجة افتقار كتب التاريخ تلك إلى المنهج العلمي في التأريخ واعتمادها الخرافات والأساطير. وشك معظم المؤرخين في أنساب العرب كما تروى في كتب التاريخ الإسلامي، وذكروا أن العرب أخذوها عن التوراة وما إليها من مصادر الإسرائيليات.

منهجنا في نقد الأخبار التي نقلها المؤرخون العرب المسلمون وأصوله.

إننا نرفض دعوة بعض الباحثين إلى إهمال كتب التاريخ التي وضعها المؤرخون العرب المسلمون، بحجة اعتمادها الخرافات والأساطير. ونؤيد

دعوة جرجي زيدان الموجهة إلى المؤرخين الباحثين، من أجل تجريد الروايات التي نقلها المؤرخون العرب المسلمون بغية إظهار الحقائق التاريخية التي تتضمنها.

ونرى أن كشف الحقائق التاريخية التي تتضمنها الأخبار التي نقلها المؤرخون العرب المسلمون يستوجب امتلاك منهج تاريخي علمي لنقد هذه الأخبار. وبغية التعريف بأصول منهجنا في نقد الأخبار التي نقلها المؤرخون العرب المسلمون، نعرض بإيجاز رأى ابن خلدون في ما يعرض للمؤرخين من المغالط وبيان أسبابها. جعل ابن خلدون تاريخه «ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر»(٥) في مقدمة وثلاثة كتب:

المقدمة (في فضل التاريخ وتحقيق مذاهبه والإلماع بمغالط المؤرخين).

الكتاب الأول (في العمران)

الكتاب الثاني (في أخبار العرب وأجيالهم ودولهم منذ مبدء الخليقة إلى هذا العهد).

وفيه من الإلماع ببعض من عاصرهم من الأمم المشاهير ودولهم مثل النبط والسريانيين والفرس وبني إسرائيل والقبط واليونان والروم والترك والإفرنجة. وفيه مقدمتان: إحداهما- في أمم العالم وأنسابهم على الجملة.

والثانية -في كيفية أوضاع الأنساب في الكتاب.

الكتاب الثالث (في أخبار البربر).

من مغالط المؤرخين والأخبار الواهية التي نقلوها، ذكر ابن خلدون:

أولاً: ما نقله المسعودي وكثير من المؤرخين في جيوش بني إسرائيل بأن موسى عليه السلام أحصاهم في التيه بعد أن أجاز من يطيق حمل السلاح خاصة من ابن عشرين فما فوقها فكانوا ستمئة ألف أو يزيدون(٦).

ثانياً: ما نقله المؤرخون كافة في أخبار التبابعة ملوك اليمن وجزيرة العرب(٧) أنهم كانوا يغزون من قراهم باليمن إلى أفريقية -والبربر- من بلاد

المغرب. وأن أفريقش بن قيس بن صيفي من أعاظم ملوكهم الأُوَل وكان لعهد موسى عليه السلام أو قبله بقليل غزا أفريقية وأثخن في البربر وأنه الذي سماهم بهذا الاسم. . . وأنه لما انصرف من المغرب حجز هنالك قبائل من حمير فأقاموا بها واختلطوا بأهلها ومنهم صنهاجة وكتامة. ومن هذا ذهب الطبري والجرجاني والمسعودي وابن الكلبي والبيلي إلى أن صنهاجة وكتامة من حمير وتأباه نسابة البربر وهو الصحيح. وذكر المسعودي أيضاً أن ذا الإذعار من ملوكهم قبل أفريقش وكان على عهد سليمان عليه السلام غزا المغرب ودوّخه. وكذلك ذُكر مثله عن ياسر ابنه من بعده وأنه بلغ وادي الرمل في بلاد المغرب ولم يجد فيه مسلكاً لكثرة الرمل فرجع. وكذلك يقولون في تبع الآخر وهو أسعد أبو كرب وكان على عهد يَستَايف من ملوك الفرس الكيانية أنه ملك الموصل وأذَربيجان ولقي الترك وهزمهم. . .

ويعقب ابن خلدون على ذلك قائلاً: وهذه الأخبار كلها بعيدة عن الصحة عريقة في الوهم والغلط وأشبه بأحاديث القصص الموضوعة. وذلك أن مُلك التبابعة إنما كان بجزيرة العرب وقرارهم وكرسيهم بصنعاء اليمن. وجزيرة العرب يحيط بها البحر من ثلاث جهاتها. . . فلايجد السالكون من اليمن الى المغرب طريقاً من غير السويس. والمسالك هناك مابين بحر السويس والبحر الشامي قدر مرحلتين فمادونهما. ويبعد أن يمر بهذا المسلك ملك عظيم في عساكر موفورة من غير أن يصير من أعماله هذه ممتنع في العادة. وقد كان بتلك الأعمال العمالقة وكنعان بالشام والقبط بمصر، ثم ملك العمالقة مصر وملك بنو إسرائيل الشام. ولم ينقل قط أن التبابعة حاربوا أحداً من هؤلاء الأمم ولاملكوا شيئاً من تلك الأعمال. وأيضاً فالشقة من البحر إلى المغرب بعيدة والأزودة والعلوفة للعساكر كثيرة. . . فدل على أن هذه الأخبار واهية أو موضوعة.

وأما وادي الرمل الذي يُعجز السالك فلم يُسمع قط ذكره في المغرب. . . وأما غزوهم بلاد الشرق وأرض الترك وإن كان طريقه أوسع من

مسالك السويس إلا أن الشقّة هنا أبعد، وأمم فارس والروم معترِضون فيها دون الترك ولم يُنقل قط أن التبابعة ملكوا بلاد فارس ولا بلاد الروم. . . فالأخبار بذلك واهية مدخولة. . فلا تثقن بما يلقى إليها من ذلك وتأمل الأخبار واعرضها على القوانين الصحيحة يقع لك تمحيصها بأحسن وجه.

ثالثاً: ماتناقله المفسرون في سورة الفجر[٨] في قوله تعالى «ألم تر كيف فعل ربك بعاد، إرم ذات العماد» / ٦-٧/ . فيجعلون لفظة (إرم) اسماً لمدينة وُصفت بأنها ذات عماد أي أساطير. وينقلون أنه كان لعاد بن عوص ابن إرم ابنان هما شديد وشدّاد ملكا من بعده. وهلك شديد فخلص الملك لشداد ودانت له ملوكهم. وسمع وصف الجنة، فقال: لأبنينّ مثلها. فبنى مدينة، إرم في صحارى عدن. . . ولما تم بناؤها سار إليها بأهل مملكته حتى إذا كان منها على مسيرة يوم وليلة، بعث الله عليهم صيحة من السماء فهلكوا كلهم. ذكر ذلك الطبري والثعالبي والزمخشري وغيرهم من المفسرين. وينقلون عن عبد الله بن قلابة من الصحابة أنه خرج في طلب إبل له فوقع عليها وحمل منها ما قدَر عليه. وبلغ خبرها معاوية، فأحضره وقص عليه فبحث عن كعب الأحبار وسأله عن ذلك. . . وهذه المدينة لم يُسمع لها خبر من يومئذ في شيء من بقاع الأرض.

ويعقب ابن خلدون على ذلك قائلاً: وصحارى عدن التي زعموا أنها بنيت فيها هي في وسط اليمن، ومازال عمرانه متعاقباً والأدلاء تقصّ طرقه من كل وجه. ولم يُنقل عن هذه المدينة خبر ولا ذكرها أحد من الأخباريين ولا من الأمم. ولو قالوا إنها دُرست فيما دُرس من الآثار لكان أشْبَهَ، إلا أن ظاهر كلامهم أنها موجودة، وبعضهم يقول إنها دمشق بناء على أن قوم عاد ملكوها. وقد ينتهي الهذَيان ببعضهم إلى أنها غائبة وإنما يعثر عليها أهل الرياضة والسحر مزاعم كُلها أشبه بالخرافات.

ويضيف ابن خلدون أن الذي حمل المفسرين على ذلك ما اقتضته صناعة الإعراب في لفظة (ذات العمادِ) أنها صفة (إرَم)، وحملوا العماد

على أساطين فتعين أن يكون بناء. ورشّح لهم ذلك قراءة ابن الزبير (عادُ إرَمَ) على الإضافة من غير تنوين، ثم وقفوا على تلك الحكايات التي هي أشبه بالأقاصيص الموضوعة التي هي أقرب إلى الكذب المنقولة في عداد المضحكات. وإلا فالعماد هي عماد الأخبية بل الخيام.. وإن أضيفت كما في قراءة ابن الزبير فعلى إضافة الفصيلة إلى القبيلة كما تقول قريشُ كنانةَ وإلياسُ مضرَ وربيعة نزارٍ. وأيُّ ضرورةٍ إلى هذا المَحْمَل البعيد الذي تُمُحِّلت لتوجيهه لأمثال هذه الحكايات الواهية التي يُنَزّه كتاب الله عن مثلها لبعدها عن الصحة.

رابعاً: مانقله كافة المؤرخين من حكايات مدخولة في سبب نكبة الرشيد للبرامكة[٩] من قصة العباسة أخته مع جعفر بن يحيى بن خالد مولاه...

وهكذا يتضح منهج ابن خلدون في نقد الأخبار التي نقلها المؤرخون العرب المسلمون، ويمكن تلخيصه في النقاط التالية:

١) إخضاع الأخبار لمقياس العقل ورفض اعتماد مبدأ النقل وحده.

٢) كشف الوهم والغلط في الأخبار عن طريق دراسة حقائق التاريخ في ارتباطها الوثيق بحقائق الجغرافيا والاجتماع الإنساني وبخاصة قوانين الاقتصاد.

٣) رفض التمسك بالإعراب البنيوي الشكلي الذي يدرس التركيب النحوي بمعزل عن السياقة فيؤدي إلى التمحل في أحيان كثيرة، وقد يفضي إلى حكايات واهية وأقاصيص أقرب إلى الكذب.

ولابد هنا من تسجيل ملاحظاتنا الأولية حول تاريخ العرب في الجاهلية وأنسابهم.

الملاحظة الأولى: انطلق المؤرخون العرب المسلمون جميعاً من الإيمان بصدق الخبر القرآني. وبما أن القرآن الكريم دعا إلى الإيمان بالرسل المذكورين فيه وكتبهم، لم يجد المؤرخون حرجاً في الرجوع الى الروايات

المتعلقة ببدء الخليقة كما وردت في التوراة. فبالنسبة إلى ذرية آدم، لم يرجع المؤرخون العرب المسلمون إلى قصص التوراة إلا في النقاط التي جاءت في القرآن مجملة من دون ذكر الأسماء والتفاصيل. أما بالنسبة إلى قصة الطوفان في عهد نوح وأخباره وأخبار ذرية نوح، فقد اعتمدوا بشكل أساسي على ما جاء في التوراة حول الموضوع، وخاصة لدى بحثهم في أنساب العالم وأصل اللغات الإنسانية.

الملاحظة الثانية: نرفض إهمال دراسة كتب التاريخ التي وضعها المؤرخون العرب المسلمون والمتعلقة بفترة ما قبل الإسلام (أو ما اصطلح على تسميته التاريخ الجاهلي)، بحجة افتقارها إلى المنهج العلمي في التأريخ واستنادها إلى النقل واعتمادها الخرافات والأساطير. ونشير إلى أن (الإسناد) كان منهجاً أساسياً في ضبط الحديث النبوي الشريف، واعتمد في كتب التاريخ الأولى عند المؤلفين العرب المسلمين. ونرى بهذا الصدد أن الطبري وغيره، من المؤرخين الذين اعتمدوا منهج الإسناد، قدموا خدمة جُلّى في تواريخهم، لأنهم حفظوا لعلماء المستقبل مادة غنية ومتنوعة، يمكن للباحثين إعادة دراستها باستمرار مع تطور المعارف والمناهج التاريخية.

الملاحظة الثالثة: نرى أن التاريخ، الذي يستند إلى وقائع، يبدأ فعلياً عند المؤرخين العرب المسلمين من الفترة التي أعقبت الطوفان مباشرة. وعليه يجب البدء بدراسة ما كتبه المؤرخون العرب المسلمون عن الطوفان بعناية، ومحاولة تحديد المنطقة الجغرافية التي وقع فيها، بالاستفادة من وصف الأرض في رواياتهم عن الطوفان.

الملاحظة الرابعة: لانوافق معظم المؤرخين في شكهم في أنساب العرب كما تروى في كتب التاريخ الإسلامي، بحجة أن العرب أخذوها من التوراة وما إليها من مصادر الإسرائيليات. ونرفض الدعوة إلى إهمالها. وأرى ضرورة التعمق في بحث العلاقة بين العرب وبني إسرائيل لكشف

طبيعتها وأسباب تشابك الأنساب في كتب المؤرخين العرب المسلمين وفي التوراة. وندعو إلى التركيز على نقاط الاختلاف في الأنساب عند المؤرخين والنسابة العرب وفي جدول أنساب الأمم في التوراة.

ونتبه إلى أننا، لدى البحث في طبقات العرب وأنسابهم، نلاحظ تطابق أنساب بني إسماعيل مع جدول أنساب الأمم في التوراة، ونلاحظ عدم تطابق نسب قحطان في الكتب العربية وفي التوراة، كما نلاحظ عدم ذكر عاد وثمود في التوراة.

الملاحظة الخامسة: ندعو إلى التركيز على نقاط الاختلاف في الروايات بالنسبة إلى الخبر الواحد في مختلف الكتب.

بالإستناد إلى ملاحظاتنا الأولية حول تاريخ العرب في الجاهلية وأنسابهم، وباعتماد منهج ابن خلدون في نقد الأخبار التي نقلها المورخون العرب المسلمون، نحدد منهجنا في القراءة الجديدة لتاريخ العرب وبني إسرائيل في كتب المؤرخين العرب المسلمين، ونبلوره في المبادئ التالية:

١) إخضاع الأخبار لمقياس العقل

٢) دراسة حقائق التاريخ في ارتباطها الوثيق بحقائق الجغرافيا والاجتماع الإنساني.

٣) اعتماد المنهج الوصفي الوظيفي في التحليل اللغوي للنصوص. يقرر هذا المنهج أن اللغة والتفكير يشكلان وحدة لاانفصام لها. وتتجلى هذه الوحدة في تلازم اللفظ والمعنى، مما يستوجب رفض فصل دراسة علم المعاني عن دراسة علم النحو.

٤) عدم إسقاط مفاهيم معاصرة في الأمة والقومية على (العرب وبني إسرائيل) عند تحديد العرب وأنسابهم وبني إسرائيل وأنسابهم، لدى قراءة تاريخ العرب وبني إسرائيل في كتب المؤرخين العرب المسلمين.

٥) رفض القول بالترادف بين المفردات، نتيجة لرفض القول بتطابق مدلولات المفردات ذات الألفاظ المختلفة. وعليه ندعو إلى التمييز بين (العرب) و(الأعراب) وبين (العبرانيين) و(بني إسرائيل) و(اليهود).

٦) التركيز بشكل خاص على روايات المؤرخين العرب المسلمين عن الشعوب البائدة من العرب التي لاذكر لها في التوراة.

٧) إهمال الروايات التي ذكرها المؤرخين العرب المسلمون عن شمول الطوفان في عهد نوح الأرض كلها، وعن تفرع جميع اللغات الإنسانية عن لغات سام وحام ويافث. والبحث بالمقابل عن الروايات التي نقلها المؤرخون العرب وتظهر عدم شمول الطوفان الأرض كلها، أي الروايات التي تختلف عما جاء في الإسرائيليات.

٨) التنبه إلى عدم الخلط في تسميات مناطق جغرافية (أقاليم ومدن وأنهار وجبال. . .) بنتيجة إغفال التسلسل التاريخي على محور الزمان لظهور التسميات.

٩) التنبه إلى عدم الخلط في تسميتي (بني إسرائيل) و(اليهود) بنتيجة إغفال التسلسل التاريخي على محور الزمان لظهورهما. فبنو إسرائيل يرجع نسبهم إلى يعقوب (بن إسحاق بن إبراهيم الخليل) الذي أطلق عليه اسم (اسرائيل) حسب التوراة والمرويات المستندة إليها. أما اليهود فقد ظهروا على محور الزمان في فترة متأخرة ترجع إلى مابعد السبي إلى بابل في القرن السادس قبل الميلاد. ولايؤلف اليهود شعباً من حيث النسب. فهم من بقايا بني إسرائيل الذين بادوا ومن سلالات وأجناس مختلفة تبنوا الديانة اليهودية التي تبلورت في التوراة التي دونت في السبي البابلي ونسبت زوراً إلى موسى.

ونبدأ الآن قراءتنا الجديدة (لتاريخ العرب وبني إسرائيل في كتب المؤرخين العرب المسلمين) بالتركيز على عدم خلط تسميات المناطق الجغرافية بنتيجة إغفال التسلسل التاريخي لظهورها على محور الزمان.

استخدام منهجنا في كشف الالتباس التاريخي الجغرافي بالنسبة إلى المغرب ومصر والشام

اخترنا عشرة كتب، وضعت مابين أواخر القرن الثالث الهجري وبداية القرن الحادي عشر، رجعنا إليها في قراءتنا الجديدة لتاريخ العرب وبني إسرائيل في كتب المؤرخين العرب المسلمين؛ وهي التالية:

١) تاريخ أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب بن واضح الكاتب العباسي المعروف باليعقوبي (ت ٢٩٢هـ) إصدار دار صادر ودار بيروت ١٩٦٠.

٢) تاريخ الأمم والملوك لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ)/ دار سويدان -بيروت.

٣) مروج الذهب ومعادن الجوهر لأبي الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي (ت ٣٤٦هـ)/ دار القلم -بيروت.

٤) أخبار الزمان ومن أباده الحدثان وعجائب البلدان والغامر بالماء والعمران المنسوب لأبي الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي أو لإبراهيم وصيف شاه/ دار الأندلس -بيروت -ط٢.

٥) المسالك والممالك لأبي عبيد البكري (ت بعد ٤٦٠هـ)/ الدار العربية للكتاب والمؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات (بيت الحكمة).

٦) الكامل في التاريخ لابن الأثير (ت ٦٣٠هـ)/ دار صامد -بيروت.

٧) كتاب المختصر في أخبار البشر لأبي الفداء (ت ٧٣٢هـ)/ دار الكتاب اللبناني -بيروت.

٨) تتمة المختصر في أخبار البشر (تاريخ ابن الوردي) لزين الدين عمر بن الوردي (ت ٧٤٩هـ)/ دار المعرفة -بيروت.

٩) تاريخ ابن خلدون المسمى ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر لعبد الرحمن بن خلدون (ت ٨٠٨هـ)/ دار الفكر.

(١٠) أخبار الدول وآثار الأول في التاريخ لأحمد بن يوسف القرماني (ت ١٠١٩هـ) عالم الكتب بيروت.

كما رجعنا إلى كتب أخرى عديدة/ لمؤرخين عرب آخرين.

أولا: الالتباس التاريخي الجغرافي بالنسبة إلى (المغرب).

ذكرنا أن من الأمثلة التي ضربها ابن خلدون للمغالط التي نقلها المؤرخون (أخبار التبابعة وغزوهم أفريقية والمغرب) وعقب ابن خلدون عليها بقوله (وهذه الأخبار كلها بعيد عن الصحة عريقة في الوهم والغلط . . . وأما وادي الرمل -في بلاد المغرب- الذي يعجز السالك فلم يسمع قط ذكره في المغرب).

نرى أنه وقع التباس هنا في تحديد المنطقة التي دعيت (المغرب). ونرجح أن الروايات عن أخبار التبابعة في اليمن وجنوب جزيرة العرب كانت تتحدث في الأصل عن وقائع جرت في منطقة في الجزيرة العربية تحمل تسمية (المغرب). وقد أطلقت هذه التسمية عليها على عادة القدماء بالنظر إلى غروب الشمس بالنسبة إليهم. وبسبب تناقل الروايات شفهياً عدة أجيال، تمت إضافة خوارق وتضخيم لقوة التبابعة وتوسيع مدى نفوذهم وسلطانهم، فوقع التباس وجرى خلط بين (المغرب) في الجزيرة العربية وبين (المغرب) -الذي أطلق عليه هذا الاسم في فترة متأخرة عند الفتح الإسلامي- في شمالي أفريقيا والمعروف إلى الآن باسم (المغرب الأقصى). واستلزم هذا الخلط إضافة أفريقية (تونس حالياً) إلى الأماكن التي بلغها التبابعة وأخضعوها في طريقهم، إلى (المغرب) التي لم تعد -كما كانت في أصل الواقعة- منطقة في الجزيرة العربية، بل أضحت المغرب في أقصى شمالي أفريقيا.

وجدنا ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ) انطلق من أن (المغرب) هو (المغرب الأقصى) المعروف منذ ظهور الإسلام وإلى الآن. واستناداً إلى ذلك وصف (مانقله المؤرخين كافة في أخبار التبابعة ملوك اليمن وجزيرة العرب أنهم كانوا يغزون من قراهم باليمن إلى أفريقية والبربر من بلاد المغرب) بقوله (وهذه الأخبار كلها بعيدة عن الصحة عريقة في الوهم والغلط). كيف نفسر ذلك؟ جوابنا هو الآتي: بسبب عدم معرفة ابن خلدون بمنطقة في شبه جزيرة

العرب كانت تحمل اسم (المغرب)، قرر ما قرره بشكل جازم، ولم يأخذ بالحسبان أن إطلاق اسم (المغرب) على (المغرب الأقصى) ظهر على محور الزمان في فترة الفتوحات الإسلامية، وأغفل أن هذه البلاد لم تكن تحمل اسم (المغرب) في عصور التبابعة. ويعني ذلك -برأينا- أن (المغرب) التي ورد ذكرها في الروايات عن التبابعة ملوك اليمن وجزيرة العرب هي بالتأكيد ليست المغرب الأقصى الحالي. ونرى أنه يجب البحث عن منطقة في جزيرة العرب كان يطلق عليها اسم (المغرب) في زمن التبابعة.

ولعل من المناسب هنا الإشارة إلى ماذكره جرجي زيدان حول تسمية المناطق وسكانها بالنظر إلى غروب الشمس أو شروقها، حيث قال: «. . . ومنها تسمية شرقي الدلتا (الشرقية) وأهلها (شرقاوية). ومايليها إلى الغرب (الغربية). ويسمون أهل شمالي أفريقيا (مغاربة) لأنهم في غربي بلادهم. تلك كانت عادة القدماء في تسمية الأمم بمساكنهم بالنظر إلى غروب الشمس أو شروقها. ولذلك كان (العبرانيون) يسمون (العرب) (أهل المشرق) لأن مقامهم في تلك البادية يقع شرقي فلسطين»(١٠).

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الخلط في تسميات مدن أو بلدان قد يترافق مع تطابق في ألقاب الملوك، فيؤدي ذلك إلى التباس خطير يتجلى في تحريف تاريخ شعب المدينة أو البلد بنتيجة نقل مسرح وقائع تاريخه إلى مدينة أخرى أو بلد آخر. وبهذا الصدد ننقل ماكتبه ابن حوقل في كتابه «صورة الأرض» لدى حديثه عن (ديار العرب)، حيث قال: «وكانت هذه الديار عظيمة خطيرة الملوك، ملكها الفراعنة والتبابعة ومنهم من ملك أكثر أهل الأرض في سالف الزمان: كتبع الذي مدّن مدينتي صنعاء وسمرقند، وكان يقيم بهذه حولاً وبهذه آخر. ومن أهلها فرعون إبراهيم وهو سنان بن علوان وفرعون موسى مصعب بن الوليد وبعث فيها كثير من الأنبياء وكان من أكرمهم نبينا صلى الله عليه وسلم. ولم يك فيما سلف الزمان ولا على مر الدهور والأيام ممن علت كلمته واتسعت مملكته، واستفحلت جبايته كتبع وذي القرنين من ثبت الملك فيه وفي عقبه وجبيت إليه الأموال. . .»(١١).

ولبيان أهمية هذا النص، رأينا أن نعرف بالكتاب ومؤلفه. لذا نثبت ماجاء في مقدمة ناشر (كتاب صورة الأرض لابن حوقل) عن الكتاب ومؤلفه، حيث يقول: «(هذا كتاب المسالك والممالك والمفاوز والمهالك، وذكر الأقاليم والبلدان، على مر الدهور والأزمان. . .) بهذه الكلمة الجامعة قدم أبو القاسم محمد بن علي الموصلي الحوقلي البغدادي كتابه إلى العالم. وابن حوقل هذا عاش في القرن العاشر (الميلادي)، وهو واحد من أولئك التجار الرحالة المثقفين الذين اتخذوا التجارة وسيلة لتفهم خصائص الأقاليم، وطبائع الشعوب، وتدوين مايتعرفون إليه من ميزات الناس ونوادرهم وغرائبهم. واطلع ابن حوقل على كتاب (المسالك والممالك) لأبي اسحق الفارسي المعروف بالاصطخري، فكتبه من جديد، محتفظاً بعنوانه، ونسبه إلى نفسه»[١٢].

كان قصدنا من التعريف بالكتاب ومؤلفه بيان أن كاتب النص من علماء القرن الرابع الهجري، جغرافي ومؤرخ دقيق في أوصافه وعباراته. وفي ضوء ذلك، يجب أن نفهم ماقاله النص عن ديار العرب. ونلخصه في النقاط التالية:

١- من ملوك ديار العرب من ملك أكثر أهل الأرض في سالف الزمان: كتبع الذي مدّن مدينتي صنعاء وسمرقند، وكان يقيم بهذه حولاً وبهذه آخر.

٢- كانت ديار العرب عظيمة خطيرة الملوك وملكها الفراعنة والتبابعة.

٣- من أهل ديار العرب فرعون إبراهيم وهو سنان بن علوان وفرعون موسى مصعب ابن الوليد.

وتعقيبنا على ماورد في نص ابن حوقل هو التالي: ١-نرى أن المقصود (الأرض) في عبارة (أهل الأرض) (ديار العرب).

٢- نرى أن (سمرقند) المذكورة في النص لايمكن أن تكون، بالنسبة إلى عالم جغرافي ومؤرخ هي (سمرقند في آسيا الوسطى)، لأنه يعرف

استحالة أن يقيم تبع فيها حولاً ويقيم حولاً آخر في صنعاء! ويعني ذلك برأينا -أنه يجب البحث عن مدينة في جزيرة العرب بنيت من قبل تبع وسميت (سمرقند). ثم حصل فيما بعد التباس وخلط بسبب هذه التسمية مع مدينة سمرقند في آسيا الوسطى التي حملت الاسم نفسه في فترة لاحقة على محور الزمان. وتم الخلط بين المدينتين حين إضافة الخوارق وتضخيم قوة التبابعة واتساع نفوذهم وسلطانهم، كما جرى بالنسبة إلى (المغرب).

٣- أما بالنسبة إلى ما جاء في النص من أن الفراعنة ملكوا ديار العرب، وأن من أهل ديار العرب فرعون إبراهيم وفرعون موسى، فينقلنا هذا إلى البحث في المثال الثاني للخلط في التسميات (مصر).

ثانياً: الالتباس التاريخي الجغرافي بالنسبة إلى (مصر)

لم تكن (ديار القبط) التي فتحها عمرو بن العاص تسمى (مصر). وأخذت تسمية (مصر) بعد أن أقام فيها ابن العاص (الفسطاط). وكانت قبل ذلك تسمى عند العرب والإغريق والرومان (ديار القبط). ولازالت التسمية كذلك إلى الآن في اللغات الأوربية، فبالإنكليزية مثلاً (Egypt).

جاء في «لسان العرب» لابن منظور في مادة (مصر)[١٣] مايلي:

«... الجوهري: مِصْر هي المدينة المعروفة، تذكر وتؤنث؛ عن ابن السراج. والمِصْر: واحد الأمصار. والمِصْر: الكورة والجمع أمصار. ومَصَّروا الموضع: جعلوه مِصْراً وتَمَصَّر المكانُ: صار مِصْراً. ومِصْرُ: ميدنة بعينها، سميت بذلك لتَمَصُّرِها، وقد زعموا أن الذي بناها إنما هو المِصْر بن نوح، عليه السلام؛ قال ابن سيده: ولاأدري كيف ذلك، وهي تُصْرَفُ. قال سيبويه في قوله تعالى: اهبطوا مصراً؛ قال: بلغنا أنه يريد مِصْرَ بعينها. التهذيب في قوله: اهبطوا مصراً، قال أبو اسحق: الأكثر في القراءة إثبات الألف، قال: وفيه وجهان جائزان، يراد بها مصرٌ من الأمصار لأنهم كانوا في تيه، قال: وجائز أن يكون أراد مِصْرَ بعينها فجعَل مصراً اسماً للبلد فصَرَف لأنه مذكر، ومن قرأ بغير ألفَ أراد مصر بعينها كما قال: ادخلوا

مصر إن شاء الله، ولم يصرف لأنه اسم المدينة، فهي مذكر سمي به مؤنث. وقال الليث: المِصْر في كلام العرب كل كورة تقام فيها الحُدود ويقسم فيها الفيء والصدقاتُ من غير مؤامرة للخليفة. وكان عمر، رضي الله عنه، مَصَّر الأمصار منها البصرة والكوفة. الجوهري فلان مَصَّر الأمصار كما يقول مَدَّن المدن...»

ومن المعروف أنه كان يطلق على ملوك بلاد القبط القدماء تسمية فراعنة (مفردها فرعون). ولدى الرجوع الى نص ابن حوقل في «صورة الأرض»، نجد أنه يتحدث عن الفراعنة والتبابعة الذين ملكوا (مصر) في ديار العرب، ولايتحدث عن الفراعنة الذي ملكوا بلاد القبط التي صار يطلق عليها فيما بعد تسمية (مصر) منذ الفتح الإسلامي إلى الآن. وفي ضوء ذلك يجب أن نفهم قول ابن حوقل: (من أهل ديار العرب فرعون إبراهيم وهو سنان بن علوان وفرعون موسى مصعب بن الوليد). ويعني ذلك أن فرعون إبراهيم وفرعون موسى ماكانا ملكين في بلاد القبط، بل كانا ملكين في ديار العرب.

وهكذا يظهر الخلط بين تسمية مدينة أو بلدة أو منطقة في ديار العرب اسمها (مصر)، وكان ملوكها يلقبون بالفراعنة، وبين تسمية ديار القبط التي كان يلقب ملوكها بالفراعنة، وصارت تسمى بعد الفتح الإسلامي (مصر). ونرى أن هذا الخلط أدى إلى التباس كبير جداً نجم عنه نقل أحداث ووقائع تاريخية جرت في ديار العرب (أي جزيرة العرب إلى ديار القبط (التي صارت تسمى بعد الفتح الإسلامي مصر).

لقد استعرضنا فقرات ونصوصاً من الكتب العشرة التي اخترناها مراجع في قراءتنا الجديدة لتاريخ العرب وبني إسرائيل في كتب المؤرخين العرب المسلمين وتشتمل الفقرات والنصوص جميعاً على لفظة (مصر) وذلك في السياقات التالية:

١) ارتباط مصر بقصة الطوفان في عهد نوح وذكر تاريخها في فترة ما قبل الطوفان وما بعد الطوفان.

٢) ارتباط مصر بقصة إبراهيم وهجرته.

٣) ارتباط مصر بقصة يوسف وإخوته.

٤) ارتباط مصر بقصة موسى وقومه.

وخلصنا منها إلى أن المؤرخين العرب المسلمين قسموا تاريخ مصر إلى مرحلتين: مصر قبل الطوفان ومصر بعد الطوفان. ويقصدون بالطوفان الطوفان الذي شمل الأرض كلها ومصر من ضمنها. ومن المعروف تاريخياً (وإلى اليوم) أن مياه نهر النيل في بلاد القبط تفيض في وقت محدد من السنة وتؤدي إلى كوارث وتسبب أضراراً. ولكن الوثائق التاريخية لاتتحدث عن طوفان شمل مصر كلها، وكان مرتبطاً بطوفان عام شمل الأرض (الدنيا) كلها!

أما بالنسبة إلى تسمية مصر، فذكر المؤرخون العرب المسلمون أن بيصر ابن حام بن نوح، لما انفصل عن أرض بابل، سار بأهل بيته نحو (مصر) ونزل موضعاً يقال له(منف). وكان أول من ملك مصر بعد الطوفان. ثم ملكها بعده ابنه مصر (ويكتب بعض المؤرخين اسمه مصرايم أو مصريم). وذكر أبو الفداء في تاريخه أن البلاد سميت به لامتداد عمره وطول مدة حكمه. وهذا القول غير مقنع لنا. ونرى أنه يظهر من روايات المؤرخين العرب المسلمين أن تسمية مصر ترجع إلى ماقبل الطوفان.

ونلفت الانتباه إلى أن القرماني في كتابه «أخبار الدول وآثار الأول في التاريخ» استخدم، بصدد تسمية مصر، تعبيرين: (أهل التاريخ) و(أهل الأثر). فلدى الحديث عن ملوك مصر قبل الطوفان، يقول القرماني: (ذكر أهل التاريخ أن نقراوش الجبار بن مصريم بن مركابيل بن دواييل بن عرياب بن آدم عمر مدينة مصر وسماها باسم أبيه). ولدى الحديث عن ملوك مصر بعد الطوفان، يقول القرماني: (أجمع أهل الأثر أن أول من ملك الديار المصرية بعد الطوفان مصريم بن بنصر بن حام).

والنتيجة التي توصلنا إليها هي التالية: أكدت جميع النصوص التي

استعرضناها من كتب المؤرخين العرب المسلمين والتي اشتملت على لفظة (مصر) مجاورة مصر لليمن وأنها متصلة به :

١) فقد ذكر الطبري أن ملك اليمن الضحاك بن علوان ملك على مصر أخاه سنان ابن علوان. وأنه كان أول الفراعنة، وكان ملك مصر حين قدمها إبراهيم الخليل. ويشير ذلك إلى أن مصر تلك منطقة متصلة باليمن ومقاطعة تابعة لملك اليمن.

٢) وذكر القرماني أن سوريد بنى الهرمين الكبيرين في مصر حين أخبره الكهان بالطوفان. ونقل القرماني هنا قولاً بأن الهرمين بناهما إدريس، وقولاً آخر بأن الذي بناهما شداد بن عاد. ويشير ذلك إلى اتصال مصر باليمن جغرافياً ومجاورتها له. كما ذكر القرماني أن قوم عاد انتزعوا الملك من مناوش ملك مصر واستوطنوا البلد، فانتقلوا إلى المدينة من طريق الحجاز إلى وادي القرى وأقاموا تسعين سنة . . . فأهلكهم الله. ويشير هذا بوضوح الى اتصال مصر باليمن جغرافياً. كما ذكر القرماني أيضا أن ملكاً من ملوك حمير قصد مصر في جموع غفيرة وتقاتل مع الملك فرسون أشد المقاتلة. وساعدت ساحرة ملك مصر، فولى الحميري هارباً على وجهه في نفر يسير. ويؤكد ذلك اتصال مصر باليمن جغرافياً.

٣) وكنا ذكرنا قول ابن حوقل (ديار العرب عظيمة خطيرة الملوك، وملكها الفراعنة والتبابعة). ويؤكد هذا اتصال مصر باليمن جغرافياً ومجاورتها له.

إن إغفال التسلسل التاريخي لظهور التسميات على محور الزمان بالنسبة إلى تسمية مصر (التي تقع في ديار العرب) وتسمية مصر (التي تقع في ديار القبط) أدى إلى التباس تاريخي جغرافي مريع. ونرى أن مفتاح حل هذا الالتباس يتمثل في توضيح سبب (عدم وجود ذكر لعمالقة الحجاز عند بني إسرائيل). كما قال ابن خلدون: «وأما العمالقة فهم بنو عمليق بن لاوذو بهم يضرب المثل في الطول والجثمان. قال الطبري: عمليق أبو

العمالقة كلهم أمم تفرقت في البلاد. فكان أهل المشرق وأهل عمان والبحرين وأهل الحجاز منهم، وكانت الفراعنة بمصر منهم، وكانت الجبابرة بالشام الذين يقال لهم الكنعانيون منهم. . . »(١٤).

وفي ضوء النتيجة التي توصلنا إليها والقائلة (إن مصر كانت مجاورة لليمن ومتصلة به جغرافياً)، تتوضح الأسماء العربية التي أطلقها المؤرخون العرب المسلمون على الفراعنة من العماليق الذين حكموا مصر: فرعون إبراهيم (سنان بن علوان)، فرعون يوسف (الريان بن الوليد)، فرعون موسى (الوليد بن مصعب). وبذا ينحل لغز كان إلى الآن مستعصياً على الفهم ويتمثل في أن هؤلاء الفراعنة كانوا ملوكاً من العرب العاربة حكموا مصر التي كانت واقعة في بلاد العرب (الجزيرة العربية)، ولم يكونوا ملوكاً حكموا بلاد القبط القديمة.

كتب ابن خلدون: «. . . وأما بنو إسرائيل فليس عندهم ذكر لعمالقة الحجاز. وعندهم أن عمالقة الشام من ولد عملاق بن أليفاذ بن عيصو بن اسحق بن إبراهيم عليه السلام وفراعنة مصر منهم على الرأيين. وأما الكنعانيون الذين ذكر الطبري أنهم من العمالقة، فهم عند الإسرائيليين من كنعان ابن حام وكانوا قد انتشروا ببلاد الشام وملكوها. . . »(١٥)

وكتب ابن خلدون في الخبر عن إبراهيم أبي الأنبياء «. . . وفي كتاب البدء ونقله ابن سعيد: أن أول من ملك الأرض من ولد نوح كنعان بن كوش بن حام. فسار من أرض كنعان بالشام إلى أرض بابل، فبنى مدينة بابل اثني عشر فرسخاً في مثلها. وورث ملكه ابنه النمرود بن كنعان. . . »(١٦)

وكتب ابن خلدون: «. . . قال الطبري: ولد إبراهيم الخليل قيل بناصية كوثا من السواد وهو قول ابن اسحق، وقيل بحران، وقيل ببابل. وعامة السلف أنه ولد على عهد نمرود بن كنعان بن كوش بن سام. . . »(١٧)

لقد ذكر ابن خلدون أولاً الرواية التوراتية عن بدء الخليفة والطوفان وأشار إلى من نقل عنه. وبالاستناد إليها (كنعان بن كوش بن حام بن نوح).

ثم ذكر رواية عامة السلف، وبالاستناد إليها (كنعان بن كوش بن سام بن نوح). ماسرّ اختلاف الروايتين؟

إن فهم أحداث (قصص إبراهيم ويوسف وموسى) المرتبطة بمصر على أنها جرت في مصر الواقعة في جزيرة العرب والمجاورة لليمن، يترتب عليه القول بأن موطن (إبراهيم وبنيه) كان أيضاً في جزيرة العرب، وأن (الشام) كانت كذلك في جزيرة العرب وكانت في الأصل (أرض بني كنعان) ثم اغتصبها منهم بنو إسرائيل، وأنها ليست (الشام) في سورية المجاورة لبلاد القبط كما تؤكد التوراة والروايات المستندة إليها.

ثالثاً: الالتباس التاريخي الجغرافي بالنسبة إلى(الشام)

في «معجم البلدان» لياقوت الحموي [١٨]: «(الشأم) و(الشأَم) (والشام) -في اشتقاقه وجهان: يجوز أن يكون مأخوذاً من اليد الشؤمى وهي اليسرى، ويجوز أن يكون (فَعْلَى) من الشؤم.. وقال أهل الأثر: سميت بذلك لأن قوماً من كنعان بن نوح خرجوا عند التفريق فتشاءموا إليها ذات الشمال فسميت بالشام لذلك. وقال آخرون من أهل الأثر منهم الشرقي: سميت الشام بسام بن نوح عليه السلام، وذلك أنه أول من نزلها فجعلت السين شيناً لتغير اللفظ العجمي...»

نلاحظ هنا أن القول الأول لجماعة من أهل الأثر لايربط تسمية (الشام) بسام بن نوح، بل يرجع التسمية إلى كنعان بن حام وخروجه وقومه ذات الشمال إليها حين تبلبلت الألسن. وقد جاء في «مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر -لابن منظور» عن الكلبي أن ساماً لم ينزل الشام قط، وأن الشام سميت بشامات لها حمر وسود وبيض [١٩].

وجاء في «المختصر» المذكور أيضاً: «... ولحقت بنو يقطن بن عامر باليمن فسميت اليمن حيث تيامنوا إليها. ولحق قوم من بني كنعان بن حام بالشأم فسميت الشأم حين تشاءموا إليها. وكانت الشام يقال لها أرض بني كنعان. ثم جاء بنو إسرائيل فقتلوهم بها ونفوهم عنها، فكانت الشام لبني

إسرائيل. ووثبت الروم على بني إسرائيل، فقتلوهم وأجلوهم إلى العراق إلا قليلاً منهم. وجاءت العرب فغلبوا على الشام»[٢٠].

أما القول الثاني للجماعة الأخرى من أهل الأثر: فيربط تسمية (الشام) بسام بن نوح. وهو قول ابن المقفع.

وحول تسمية (الشام) نرى مايلي:

ا) نرجح أن تسمية الشام كانت في الأصل نسبة إلى سام بن نوح. ونستند في ذلك إلى رواية الطوفان، كما وردت في «تاريخ اليعقوبي» التي تؤكد أن نوحاً حين قسم الأرض بين ولده، جعل لسام وسط الأرض. ووسط الأرض هو المكان المقدس الذي أمر سام أن يضع فيه جسد آدم. ويقع وسط الأرض، حسب قول أهل الكتاب: في الأرض المقدسة بالشأم. ونستنتج من ذلك بالضرورة أن الأرض المقدسة تقع في الأرض التي نزل بها سام. لذا فمن الطبيعي أن تحمل هذه الأرض النسبة إلى سام وننبه إلى أن (سام) تلفظ بالعبرية (شيم) وبالسريانية (شام).

ومن المفيد هنا أن نشير إلى ماكتبه أبو الفداء في تاريخه (في الفصل الخامس -في ذكر الأمم): «ذكر أمة السريان والصابئين -من كتاب أبي عيسى المغربي. قال: أمة السريان هي أقدم الأمم- وكلام آدم وبنيه بالسرياني. وملتهم هي ملة الصابئين، ويذكرون أنهم أخذوا دينهم عن شيث وإدريس. ولهم كتاب يعزونه إلى شيث ويسمّونه صحف شيث. . .»[٢١]

وبهذا الصدد: نشير إلى ماذكر عن (حدث البلبلة) في كتاب «أخبار الزمان» المنسوب إلى المسعودي: «حدث البلبلة. كان الناس بعد الطوفان مجتمعين بمكان واحد بأرض بابل، ولغتهم السريانية، ثم تفرقوا. فسلك قحطان وعاد وثمود وعملاق وطسم وجديس طريقاً، وألهمهم الله تعالى هذا اللسان العربي، فساقتهم الأقدار إلى اليمن. فسارت عاد إلى الأحقاف، ونزل ثمود ناحية الحجر، ونزل جديس اليمامة، ثم شخص طسم فنزل اليمامة مع جديس، ثم شخص عملاق فنزل أرض الحرم، وسار

ضخم أرم فنزل الطائف، وسار جرهم فنزل مكة. فهؤلاء ولدهم ونسلهم يسمون العرب العاربة. وولد إسماعيل يسمون العرب المستعربة لأنهم تعلموا منهم وتكلموا بلغتهم»[٢٢].

وفي ضوء ما ذكره المؤرخون العرب المسلمون من أن (السريانية كانت لغة آدم وبنيه) ومن أن (السريانية كانت لغة الناس الذي تبلبلت ألسنتهم في بابل)، يتضح لماذا حملت الأرض المقدسة التي نزل بها سام اسم (شام) السريانية. وأرى أن اسم (شام) نسبة إلى سام بن نوح كان التسمية الأولى التي ظهرت على محور الزمان، وسميت بها الأرض التي نزل بها سام وهي وسط الأرض في ديار العرب أي في الجزيرة العربية.

ب) والتسمية الثانية (شام) التي ظهرت على محور الزمان، كانت برأيي تطلق على الأرض التي تشاءم إليها قوم من كنعان بن سام (وليس ابن حام كما في الرواية التوراتية) حين بلبلة الألسن في بابل وأشار ياقوت الحموي إلى أنه كان يقال للشام (أرض بني كنعان).

جـ) وتسمية (شام) الثالثة هي الأحدث على محور الزمان. وقد أطلقت على سُورَى أو سورية.

تجدر الإشارة هنا إلى تأويل لمعنى (الشام)

تبناه مدونو التوراة في السبي، واستهدف طمس ذكر الشام على أنها أرض بني كنعان، ووصفوها بأنها (أرض بني إسرائيل). لذا تعمدوا عدم ذكر عمالقة الحجاز في التوراة، لينقلوا مسرح الأحداث المرتبطة بالعمالقة من الحجاز إلى فلسطين في جنوبي سورية، ويؤكدوا أن الكنعانيين من أبناء حام بن نوح. وبذا تتحقق لعنة نوح على أولاد حام وينجز الوعد بإعطاء أرض بني كنعان (الشام) لبني إسرائيل.

وفي ضوء ماذكرناه، نفهم مانقله ياقوت الحموي في «معجم البلدان»، حين تابع كلامه في مادة (شأم): «وقرأت في بعض كتب الفرس في قصة سنحاريب: أن بني إسرائيل تمزقت بعد موت سليمان بن داود

عليهما السلام فصار منهم سبطان ونصف سبط في بيت المقدس، فهم سبط داود. وانخزل تسعة أسباط ونصف إلى مدينة يقال لها شامين، وبها سميت الشام، وهي بأرض فلسطين وكان بها مَتْجَرَ العرب وميرتهم. وكان اسم الشام الأول سُورَى. فاختصرت العرب من شامين الشام وغلب على الصقع كله، وهذا مثل فلسطين وقنّسرين ونصيبين وحُوّارين، وهو كثير في نواحي الشام. . . ».

ونلاحظ في هذا النص مايلي:

١) طمس ذكر الشام على أنها أرض بني كنعان.

٢) الإشارة إلى أن اسم الشام الأول كان سُورَى.

٣) الشام بأرض فلسطين، وهي مدينة شامين التي سكنها تسعة أسباط ونصف من بني إسرائيل بعد موت سليمان بن داود. وقد اختصر العرب الشام من شامين وغلب الاسم على الصقع كله.

وعلى الرغم من تعمد مدوني التوراة الواضح في تأويل معنى (الشام)، بحيث تبدو على أنها أرض بني إسرائيل وتقع خارج بلاد العرب، فقد بقي في هذا النص، الذي يستند إلى الرواية التوراتية، مايشير بوضوح إلى أن (الشام) تقع في بلاد العرب أي في الجزيرة العربية، وذلك من خلال عبارة (وهي بأرض فلسطين وكان بها متجر العرب لمناطق تواجد العرب، لذا كان بها متجر العرب وميرتهم.

ثم يتطور تأويل معنى (الشام) المستند إلى الرواية التوراتية عند بعض المؤرخين العرب المسلمين، حيث نجد في «مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر لابن منظور» هذه الرواية في آخر (ذكر أصل اشتقاق تسمية الشام) كما يلي: «وقال بعض الرواة: اسم الشام الأول سورية، وكانت أرض بني إسرائيل، قسّمت على اثني عشر سهما فصار لكلٍّ قسمٌ: تسعة أسباط ونصف في مدينة يقال لها شامرين وهي من أرض فلسطين، فصار إليها متجر العرب في ذلك الدهر، ومنها كانت ميرتهم فسموا الشام بشامرين ثم حذفوا فقالوا الشام»[٢٣].

ويلاحظ في هذا النص مايلي :

١) الشام أرض بني إسرائيل .

٢) كان اسم الشام الأول سورية .

٣) الشام من أرض فلسطين وهي مدينة شامرين . وسميت بشامرين ثم حذفوا فقالوا الشام .

٤) صار إليها متجر العرب في ذلك العصر ومنها كانت ميرتهم .

وعلى الرغم من الإشارة الصريحة في نص ابن عساكر هذا إلى أن الشام (أرض بني إسرائيل) ، فقد بقيت الإشارة بوضوح إلى أن الشام تقع في بلاد العرب من خلال عبارة (وهي من أرض فلسطين) و(صار إليها متجر العرب في ذلك العصر ومنها كانت ميرتهم) .

ولابد من الإشارة هنا إلى أن الخلط المتعمد بين الشام الواقعة في بلاد العرب وبين الشام الواقعة في سورية -التي تقع فلسطين في جنوبها- استوجب بالضرورة خلطاً بين دمشق ، وهي البلدة المشهورة -قصبة الشام في سورية ، وبين مدينة أخرى حملت اسم دمشق في بلاد العرب .

وبالرجوع إلى «لسان العرب» لابن منظور ، نجد في (مادة : دمشق) مايلي : «دمشق : دُمْشِق ذاك الصخر ُالمُصَخّر . والدّمْشق : الناقة الخفيفة السريعة . . . ودمَشقُ : مدينة ، من هذا أخذ ، قيل : فدَمْشقوها أي ابنوها بالعجلة ؛ قال الجوهري : دمشق قصبة الشام . . . » . وذكر ياقوت في «معجم البلدان» : دِمْشقُ الشام : البلدة المشهورة قصبة الشام ، وهي جنة الأرض بلاخلاف . . ، قيل سميت بذلك لأنهم دَمْشَقوا في بنائها أي أسرعوا . . . وقال أهل السير : سميت دمشق بدماشق ابن قاني بن مالك بن أرفخشذ بن سام بن نوح ، فهذا قول الكلبي . . . ، وقيل : أول من بناها بيوراسف . . . ، وقيل إن الذي بني دمشق جيرون بن سعد بن عاد بن إرم بن سام بن نوح . . . ، وقيل إن ألعازر غلام إبراهيم عليه السلام بنى دمشق وكان حبشياً وهبه له نمرود بن كنعان حين خرج إبراهيم من النار ، وكان يسمّى الغلام دمشق فسماها باسمه . . . وقيل . . . . وقيل . . . » .

وفي «مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر، لابن منظور» روايات مختلفة هي (ذكر تاريخ مدينة دمشق ومعرفة من بناها) أولها أن نوحاً لما هبط من السفينة أتى حرّان فخطها ثم أتى دمشق فخطّها. فكانت حران أول مدينة خطت بعد الطوفان، ثم دمشق وفي رواية أخرى عن وهب بن منبه أن دمشق بناها ألعازر غلام إبراهيم الخليل وكان حبشياً واسمه دمشق، فسمّاها على اسمه.

وحكي أن بيوراسب الملك اليوناني بنى مدينة بابل ومدينة صور ومدينة دمشق. وقيل إن دمشق بناها دمسقس غلام الاسكندر. وقيل إن رجلاً من حكماء الروم قال: إنما سميت دمشق بالرومية وإن أصل اسمها (دوومسكس) أي (مسك مضاعف) لطيبها، لأن (دوو) للتضعيف و(مسكس) هو المسك. ثم عربّت، فقيل (دمشق).

وذكر القرماني في «أخبار الدول وآثار الأول»، في فصل (معجم المدن والبلدان)، مايلي: دمشق: وهي مدينة يقال لها (جلق). وهي جنة الأرض، لما فيها من الأماكن للنزهة. وذكر أهل السير أن آدم عليه السلام كان ينزل في موضع بها يقال له الآن (بيت الآبار)، وحواء (بيت لهيا) كما مرّ، وهابيل في (مقرى)، وقابيل في (قينية). . .

يتضح مماذكرناه، من أقوال حول تسمية دمشق وأول من سكنها أو بناها، أنه توجد أقوال تربط بناء دمشق أو سكناها بآدم أو نوح أو أبناء سام أو بيوراسب أو غلام إبراهيم الخليل أو غلام الاسكندر. . . وكنا قد أشرنا، لدى تحديد منهجنا في القراءة الجديدة، إلى أن ماورد في كتب المؤرخين العرب المسلمين حول قصة آدم وأبنائه، أي بخصوص بدء الخليقة، لا علاقة له بعلم التاريخ، لأنه يستند إلى أدلة إيمانية ويفتقد إلى أدلة تاريخية علمية تؤيده. لذا نستثني القول حول ارتباط دمشق بآدم وبنيه من المناقشة والتحليل.

ونرى بهذا الصدد ضرورة أخذ المعنى اللغوي لمادة (دمشق) بالحسبان، وهو ما أكده ياقوت الحموي في «معجم البلدان»: (قيل سميت

بذلك لأنهم دمشقوا في بنائها أي أسرعوا) ويعني ذلك أن كل مدينة يتم بناؤها بالعجلة يمكن أن تحمل تسمية (دمشق). وفي ضوء ذلك، يمكن مناقشة القولين الثاني والثالث حول ارتباط دمشق بنوح أو أبناء سام. وتكون دمشق حينئذ تحمل الاسم لبنائها على عجل، وتكون في الوقت نفسه في ديار العرب، أي في الجزيرة العربية. أما القول الرابع الذي يربط دمشق ببيوراسب، فنشير بصدده إلى ما ذكره ابن الأثير في «الكامل في التاريخ» ومفاده أن (بيوراسب وهو الازدهاق الذي يسميه العرب الضحاك، ويدعي أهل اليمن أنه منهم، هو الذي بنى بابل ومدينة صور ومدينة دمشق)(٢٤).

وننبه إلى ضرورة أن لاينصرف هنا الفهم، بالنسبة إلى مدينة (صور)، إلى المدينة التي تحمل هذه التسمية وتقع على ساحل البحر في سورية، حيث نرى أن (صور) المقصودة هنا هي المدينة التي تقع على الساحل في خليج عُمان في بلاد العرب وتحمل الاسم نفسه. وفي ضوء ماقررناه من قبل من مجاورة مصر لليمن واتصالها به جغرافياً، وحسب رواية الطبري القائلة بأن الضحاك ملّك على مصر أخاه سنان بن علوان، نرى أن مدينتي (دمشق) و(صور) اللتين نُسب بناؤهما إلى بيوراسب (أي الضحاك) تقعان في ديار العرب بجوار اليمن ومصر.

ونشير أخيراً إلى أن الخلط المتعمد بين الشام الواقعة في بلاد العرب وبين الشام الواقعة في سورية -التي تقع فلسطين في جنوبها- استوجب بالضرورة خلطاً بين (بيت المقدس) وهي مدينة إيليا في الشام في سورية، وبين مدينة أخرى حملت اسم (بيت المقدس) في بلاد العرب.

وتتضح مجاورة الشام لمصر واليمن وأنها تقع جميعها في ديار العرب أي الجزيرة العربية، من قراءة جديدة لأخبار (غز وبخت نصر لبني إسرائيل والعرب ومصر) في كتب المؤرخين العرب المسلمين.

غزو بختنصر بني إسرائيل وتخريبه بيت المقدس، وغزوه للعرب ومصر والمغرب. كتب المسعودي في «مروج الذهب»، عن غزو البخت نصر مايلي:

«. . . وملك بعده أخ له يقال له نوفين، وهو أبو دانيال النبي عليه السلام، وفي عصر هذا الملك سار البخت نصر، وهو مَرْزُبان العراق والعرب من قبل ملك فارس، وكان يومئذ ببلخ وكانت قصبة الملك، فأمعن البخت نصر في القتل لبني إسرائيل والأسر، وحملهم إلى أرض العراق. وأخذ التوراة وما كان في هيكل بيت المقدس من كتب الملوك وطرحه في بئر. وعمد إلى تابوت السكينة فأودعه بعض المواضع من الأرض. فيقال: إنه كان عدّة من سبي من بني إسرائيل ثمانية عشر ألفاً.

وفي هذا العصر كان أرميا النبي عليه السلام. وسار بخت نصر إلى مصر، فقتل فرعون الأعرج وكان يومئذ ملك مصر. وسار نحو المغرب فقتل بها ملوكاً وافتتح مدائن.

وكان ملك فارس تزوج جارية من سبايا بني إسرائيل، فأولدها ولداً، فردّ بني إسرائيل إلى ديارهم، وكان ذلك بعد سنين»(٢٥).

وعمد القرماني في كتابه «أخبار الدول وآثار الأول في التاريخ» في فصل • ذكر ملوك مصر بعد الطوفان)، إلى الإشارة إلى أنه (لما ظهر بخت نصر على بيت المقدس وسبى بني إسرائيل وخرج بهم إلى بابل، أقام أرميا عليه السلام بإيليا وهي خراب فاجتمع إليه بقايا بني إسرائيل، فأمرهم أرميا أن يقيموا بها ويستغفروا الله تعالى فأبوا إلا الانحياز إلى قومس ملك مصر. وساروا إليه واعتصموا به. فسار بختنصر إلى مصر، فقاتله قومس سنة كاملة، ثم ظفر به بخت نصر فقتله، ثم سبى جميع أهل مصر وخرب المدائن والقرى. فبقيت مصر أربعين سنة خراباً، ليس فيها ساكن، يجري النيل ويذهب ولا يستنفع به أحد. ثم إن بخت نصر رد أهل مصر إليها بعد أربعين سنة فعمروها فلم تزل معمورة من يومه)(٢٦).

وقد خصص الطبري في تاريخه (في الجزء الأول) فصلاً عنوانه(ذكر خبر لهراسب وابنه بشتاسب وغزو بختنصر بني إسرائيل وتخريبه بيت المقدس)، وفصلاً آخر عنوانه (ذكر خبر غزو بختنصر للعرب). كما

خصص ابن الأثير في كتابه «الكامل في التاريخ» (في المجلد الأول) فصلاً عنوانه (ذكر مسير بخت نصر إلى بني إسرائيل). ورأينا الاكتفاء بالإشارة إلى هذه الفصول خشية الإطالة على القارئ. وننتقل إلى ماكتبه أبو الفداء في تاريخه عن بختنصر، ونعرضه بإيجاز: في السنة الرابعة من ملك (يهوياقيم) تولى (بخت نصر) على بابل. وكان ابتداء ولاية بختنصر في سنة تسع وسبعين وتسعمائة لوفاة موسى عليه السلام. وفي الرابعة من ملكه سار بختنصر بالجيوش إلى الشام وغزا بني إسرائيل، فلم يحاربه يهوياقيم ودخل تحت طاعته. فبقاه بختنصر على ملكه، وبقي يهوياقيم تحت طاعة بختنصر ثلاث سنين، ثم خرج عن طاعته وعصى عليه. فأرسل بختنصر وأمسك يهوياقيم وأمر بإحضاره، فمات يهوياقيم في الطريق من الخوف. ولما أخذ يهوياقيم إلى العراق استخلف مكانه ابنه (يخينو) موضع أبيه مائة يوم، ثم أرسل بختنصر من أخذه إلى بابل. وأخذ معه أيضاً جماعة من علماء بني إسرائيل، من جملتهم دانيال وحزقيال النبي وهو من نسل هارون. وحال وصول يخينو سجنه بختنصر، ولم يبرح مسجوناً حتى مات بختنصر. ولما أمسك بختنصر يخنيو، نصب مكانه على بني إسرائيل عم يخنيو وهو (صدقيا). واستمر صدقيا تحت طاعة بختنصر. وكان أرميا النبي في أيام صدقيا، فبقي يعظ صدقيا وبني إسرائيل ويهددهم ببختنصر وهم لايلتفتون. وفي السنة التاسعة من ملك صدقيا عصى على بختنصر، فسار بختنصر بالجيوش ونزل على بارين ورفنيه؛ وبعث الجيوش مع وزيره واسمه (بنوزراذون) إلى حصار صدقيا بالقدس. فسار الوزير وحاصر صدقيا مدة سنتين ونصف وأخذ بعد حصاره المدة المذكورة القدس بالسيف. وأخذ صدقيا أسيراً، وأخذ مع جملة كثيرة في بني إسرائيل وأحرق القدس، وهدم البيت الذي بناه سليمان وأحرقه. وأباد بني إسرائيل قتلاً وتشريداً. فكان مدة ملك صدقيا نحو إحدى عشرة سنة، وهو آخر ملوك بني إسرائيل.

ويتابع أبو الفداء: (وإلى هنا انتهى نقلنا من كتب اليهود المعروفة بالأربعة والعشرين المتواترة عندهم). ثم نقل (من تجارب الأمم) لابن مسكويه، قال: إن بختنصر لما غزا القدس وخربه وأباد بني إسرائيل، هرب من بني إسرائيل جماعة وأقاموا عند فرعون، فأرسل بختنصر إلى فرعون مصر يطلبهم منه، وقال: هولاء عبيدي وقد هربوا إليك. فلم يسلمهم فرعون مصر وقال: ليس هم بعبيدك وإنما هم أحرار. وكان هذا هو السبب لقصد بختنصر غزو مصر. وهرب منهم جماعة إلى الحجاز وأقاموا مع العرب. ومن (كتاب أبي موسى) أن بختنصر لما فرغ من خراب القدس وبني إسرائيل قصد مدينة (صور) فحاصرها مدة. وأن أهل صور جعلوا جميع أموالهم في السفن وأرسلوها في البحر، فلسط الله تعالى على تلك السفن ريحاً فغرقت أموالهم عن آخرها. وجد بختنصر في حصارها، وحصل لعسكره منهم جراحات كثيرة وقتل. ومازال على ذلك حتى ملكها بالسيف وقتل صاحب صور. ولكنه لم يجد فيها من المكاسب ما كان صورة. ثم سار بختنصر إلى مصر والتقى هو وفرعون الأعرج، فانتصر بختنصر عليه وقتله وصلبه، وحاز أموال مصر وذخائرها. وسبا من كان بمصر من القبط وغيرهم، فصارت مصر بعد ذلك خراباً أربعين سنة. ثم غزا بلاد المغرب وعاد إلى بلاده ببابل»[٢٧].

إن قراءتنا الجديدة في كتب المؤرخين العرب المسلمين، عن غزو بختنصر العرب وبني إسرائيل وصور ومصر والمغرب، أظهرَّ بجلاء أن هذه المناطق التي غزاها بختنصر متجاورة ومتصلة جغرافياً، لأنها تقع جميعها في بلاد العرب أي الجزيرة العربية.

ونخلص إلى القول بأن موطن بني إسرائيل كان في الأرض المقدسة في الشأم المجاورة لليمن والمتصلة به جغرافياً والواقعة في بلاد العرب أي جزيرة العرب وعليه فإن حكام بني إسرائيل وملوكهم جميعاً (من ولد داود الذين ملكوا سبطي يهوذا وبنيامين، وملوك الأسباط العشرة) كان موطنهم في

الشأم في بلاد العرب. ويعني هذا أن هيكل بيت المقدس الذي عمره سليمان وخربه بخت نصر كان أيضاً في الشام في بلاد العرب أي الجزيرة العربية.

وبناء عليه نتابع قراءتنا الجديدة (لتاريخ العرب وبني إسرائيل في كتب المؤرخين العرب المسلمين) بالتركيز على عدم خلط تسميتي (بني إسرائيل) و(اليهود) بنتيجة إغفال التسلسل التاريخي لظهورهما على محور الزمان. وقد نبهنا إلى هذا في البند التاسع من منهجنا في القراءة الجديدة.

لقد أدى عدم التمييز بين بني إسرائيل واليهود على محور الزمان إلى التباس تاريخي جغرافي تجلى في دمج تاريخ اليهود بتاريخ بني إسرائيل واعتباره استمراراً له، كما تجلى في التباس مكان وجود بيت المقدس الذي كان في الأصل في بلاد العرب وتوهم أنه هيكل بيت المقدس نفسه الذي بني بعد السبي في سورية الجنوبية. واستلزم هذا التوهم الحديث عن تخريب أول لهيكل بيت المقدس وعمارة ثانية له، وعن تخريب ثان لهيكل بيت المقدس وعمارة ثالثة له.

ولبيان ذلك نكتفي بقراءة جديدة لنصين من كتب المؤرخين العرب المسلمين عن رجوع بني إسرائيل من السبي.

كتب أبو الفداء في تاريخه في فصل (ذكر خراب بيت المقدس) مايلي: «الخراب الثاني وهلاك اليهود وزوال دولتهم زوالاً لارجوع بعده. قد تقدم ذكر عمارة سليمان بن داود لبيت المقدس وأن سليمان عمره وفرغ منه في سنة ست وأربعين وخمسمائة لوفاة موسى عليه السلام، ثم ذكرنا: غزا بختنصر القدس مرة بعد أخرى حتى خربه وشتت بني إسرائيل في البلاد، وأن ذلك كان لمضي تسع عشر سنة من ابتداء ملك بختنصر، وهو لمضي سنة تسعمائة وسبع وتسعين لوفاة موسى عليه السلام، وأن بيت المقدس استمر خراباً سبعين سنة ثم عمر... والذي عمره هو ملك الفرس أزدشير بهمن. واسم أزدشير بهمن المذكور عند بني إسرائيل (كيرش) وقبل (كورش). وقيل إن كيرش ملك آخر غير أزدشيربهمن. ثم تراجعت إليه بنو إسرائيل وصاروا تحت حكم الفرس، ولما غلبت اليونان على الفرس صارت

بنو إسرائيل تحت حكمهم وكان اليونان يولون من بني إسرائيل عليهم نائباً، وكان لقب كل من يتولى على بنى إسرائيل (هرذوس) وقيل (هيرذوس). واستمرت بنو إسرائيل كذلك حتى قتلوا زكريا بعد ولادة المسيح حسبما تقدم ذكره. ثم لما ظهر المسيح ودعا الناس بما أمره الله به أراد هرذوس قتله وكان اسم هرذوس الذي قصد قتل المسيح فيلاطوس، فرفع الله عيسى ابن مريم إليه وكان منه ومنهم ماتقدم ذكره. وكانت ولادة المسيح لإحدى وعشرين سنة مضت من غلبة أغسطس على قلوبطرا. . . والذي ملك بعد أغسطس (طبياريوس). . ثم ملك. . . ثم ملك. . . ثم (طيطوس) وفي السنة الأولى من ملكه قصد بيت المقدس وأوقع باليهود وقتلهم وأسرهم عن آخرهم إلا من اختفى. ونهب القدس وخربه وخرب بيت المقدس وأحرق الهيكل وأحرق كتبهم، وخلا القدس من بني إسرائيل كأن لم يغن بالأمس، ولم تعد لهم بعد ذلك رياسة ولا حكم. وكان ذلك بعد رفع المسيح بنحو أربعين سنة. . . ثم إني وجدت في كتاب اسمه (الغريزي) تصنيفا لحسن بن أحمد المهلبي (في المسالك والممالك)، أنّ بيت المقدس بعد أن خربه طيطوس التخريب الثاني حسبما ذكر تراجع إلى العمارة قليلاً قليلاً واعتنى به بعض ملوك الروم وسماه (إيليا) ومعناه «بيت الرب» فعمره ورم شعثه واستمر عامراً وهي عمارته الثالثة. . . »(٢٨).

في التعليق على ماكتبه أبو الفداء، نرى ضرورة إبراز النقاط التالية:

١) بعد غزو بختنصر القدس وتخريب بيت المقدس (الهيكل)، استمر الهيكل خراباً سبعين سنة.

٢) كورش ملك الفرس هو الذي عمر بيت المقدس. وتراجعت بنو إسرائيل إليه وصاروا تحت حكم الفرس.

٣) ولما غلبت اليونان على الفرس، صار بنو إسرائيل تحت حكمهم. وكان اليونان يولون على بني إسرائيل نائباً منهم يلقب (هيروذوس).

٤) بعد نحو أربعين سنة من رفع المسيح، نهب طيطوس القدس وخرب بيت المقدس وأحرق الهيكل. وهذا هو التخريب الثاني.

ورأينا من المفيد أن نثبت هنا بماكتبه المسعودي عن رجوع بني إسرائيل من السبي: «ولما رجعت بنوإسرائيل إلى بلادهم ملكت عليها زريال بن سلسال، فابتنى مدينة بيت المقدس، وعمّر ما كان خرب. وأخرجت بنوإسرائيل التوراة من البئر. واستقامت لهم الأمور، فأقام هذا الملك على عمارة أرضهم ستاً وأربعين سنة، وشرع لهم الصلوات وغيرها من الشرائع مما كان تلف منهم في حال السبي. والأسامرة تزعم أن التوراة التي في يد اليهود ليست التوراة التي أوردها موسى بن عمران عليه السلام. وأن تلك حرفت وبدلت وغيرت. وأن المُحْدِثَ لهذه التي بأيديهم هذا الملك المذكور، لأنه جمعها ممن كان يحفظها من بني إسرائيل، وأن التوراة الصحيحة هي التي في أيدي الأسامرة دون غيرهم. وكان ملك هذا ستاً وأربعين سنة. ووجدت في نسخة أخرى أن المتروج في بني إسرائيل هو بخت نصر نفسه، وهو الذي ردّهم، ومنّ عليهم، وفيه نظر»(٢٩).

لدى موازنة ما كتبه المسعودي وأبو الفداء حول (رجوع بني إسرائيل من السبي)، يظهر لنا بجلاء أن النصين يخبران عن واقعتين منفصلتين تماماً بالنسبة إلى بني إسرائيل بعد سبعين سنة من سبي بختنصر لهم في بابل: الخبر الأول- واقعة رجوع بني إسرائيل إلى بلادهم في ديار العرب التي عاشوا فيها حين غزاهم بختنصر وخرب بيت مقدسهم هناك، وهي الواقعة التي تحدث المسعودي عنها. والخبر الثاني- واقعة تراجع اليهود (من بني إسرائيل ومن الأقوام الأخرى ممن تبنوا الدين اليهودي) إلى بيت المقدس الذي عمره كورش ملك الفرس لليهود في سورية الجنوبية، وهي الحادثة التي تحدث أبو الفداء عنها.

الهوامش

١) جواد علي «المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام»، دار العلم للملايين ببيروت ومكتبة النهضة -بغداد، جـ٨/ ٦٧٣.

٢) فيليب حتي «تاريخ العرب/ مطول» -دار الكشاف- ط٤/ ١٩٦٥، جـ١/ ٩.

٣) «تاريخ العرب/ مطول»، جـ١/ ٨.

٤) جرجي زيدان «العرب قبل الإسلام»- إصدار دار الهلال -القاهرة.

٥) تاريخ ابن خلدون المعروف بمقدمة ابن خلدون وعنوانه: «ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر» تأليف عبد الرحمن ابن خلدون (٧٣٢ - ٨٠٨) هـ- دار الفكر.

٦) «مقدمة ابن خلدون»، ص١٤ -١٦.

٧) «مقدمة ابن خلدون»، ص١٦ -١٨.

٨) «مقدمة ابن خلدون»، ص١٨ -٢٠.

٩) «مقدمة ابن خلدون»، ص٢٠ -٢٢.

١٠) «العرب قبل الإسلام»، ص٤٤.

١١) كتاب «صورة الأرض» لابن حوقل -دار مكتبة الحياة -بيروت، ص٣١.

١٢) صورة الأرض، ص٥ -٦.

١٣) «لسان العرب» لابن منظور -المجلد الخامس- مادة (مصر).

١٤) تاريخ ابن خلدون جـ٢/ ٢٨ -٣٠.

١٥) تاريخ ابن خلدون جـ٢/ ٣١.

١٦) تاريخ ابن خلدون جـ٢/ ٣٧.

١٧) تاريخ ابن خلدون جـ٢/ ٣٨.

١٨) «معجم البلدان» لياقوت الحموي -دار إحياء التراث العربي - بيروت/ ١٩٧٩.

١٩) «مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر -لابن منظور» -دار الفكر -دمشق - جـ١/ ٤٢.

٢٠) «مختصر تاريخ دمشق» -جـ١/ ٤٠ -٤١.

٢١) «تاريخ أبي الفداء» -جـ١/ ١٠٢.

٢٢) «أخبار الزمان» المنسوب إلى المسعود، ص١٠٤.

٢٣) «مختصر تاريخ دمشق، ص٤٢.

٢٤) الكامل في التاريخ لابن الأثير جـ١/ ٧٤ -٧٧.

٢٥) «مروج الذهب» للمسعودي، جـ١/ ٦٢ -٦٣.

٢٦) تاريخ القرماني «أخبار الدول وآثار الأول في التاريخ» -المجلد الثالث، ص٢٣٣.

٢٧) تاريخ أبي الفداء، جـ١/ ٤٤.

٢٨) تاريخ أبي الفداء، جـ١/ ٥١-٥٣.

٢٩) «مروج الذهب» للمسعودي، جـ/ ٦٣.

الغاية من استخدام الأسطورة في الخطاب الشعري

محمد عبد الرحمن يونس

من أهم سمات القصيدة العربية المعاصرة منذ بداية تشكلاتها الأولى، وانعطافها عن الشكل الشعري التقليدي الاعتماد المكثّف على الرموز الأسطورية والتاريخية أنّى اكتشفها الشاعر، ولذا فقد كانت أولى اهتمامات الشاعر المعاصر

(*) محمد عبد الرحمن يونس: باحث من سورية، عضو اتحاد الكتاب العرب، عضو جمعية القصة والرواية، من مؤلفاته: «ولادة بنت المستكفي».

«خلق رموز أسطورية، سواء مستحدثة يلتقطها من الواقع، أو تاريخية يستمدها من التاريخ الثقافي. والعمل على جعل تلك الرموز تستقطب جميع مفاصل النص الشعري وحركاته وتصهرها في قالب وحدة متناغمة»(١).

ويُعد توظيف الأسطورة في القصيدة المعاصرة رؤية ثقافية وفنيّة، تتكئ بدورها على مرجعيات ثقافية أخرى تاريخية أو أسطورية. أي أنها ليست رؤية فردية، إنها في المحصّلة وعي جمعي، يتشكل جمالياً وفكرياً لينهل من مرجعيات ثقافية متعددة المصادر والأبعاد. إنّ «الشعر بناء لغوي يستمد ركائزه من أبنية الثقافة التي ينتمي إليها الشاعر، لكنه لايخضع لها، بل يشكّل بناء موازياً ومعادلاً لهذه الأبنية يعكس آليات إنتاج المعرفة لالتثبيتها وإنما لكشف تناقضاتها»(٢).

إنّ الوعي الفردي للشاعر بالقصيدة ليس آنياً، بتعبير آخر إنّ له مكونّات تنهل من ثقافات فكرية متعددة، قد تكون قريبة الجذور وبعيدتها في آن. ومن الصعب أن تُدرس البنية الشعرية للخطاب الشعري المعاصر بعيداً عن مكونات هذه البنية، وهنا لاأدعو إلى أن يكون الشعر إسقاطاً لمرحلة زمنية بعينها، ولحدث تاريخي بعينه، إن الشعر «يقدّم بناء فنياً للمكان الزماني يعتمد على التشكيل المركّب، الذي يتم وفق تفاعلاته الخاصة-و-يؤدي إلى الخروج من دائرة الزمن المغلقة إلى نهايات مفتوحة تدفع الحركة مع القصيدة كي تتنامى وتستمر وتنتقل من مرحلة إلى مرحلة تالية. ويتم هذا البناء بواسطة اللغة التي يعمل الشعراء على تخصيبها وبثّ حركية الإبداع في تراكيبها ومن ثم تأكيد دور اللغة في تشكيل أبنية الوعي في الثقافة العربية المعاصرة الآن وفي زمن يأتي»(٣).

والشعر هو حزمة ضوء مهمتها تجميع بؤر ضوء فرعية أخرى لتصبح رؤية شبه متكاملة وشمولية تجمع مابين الفكر والفن والثقافة والتاريخ والميثولوجيا والرمز والأسطورة، والوعي بشتّى أصنافه، ولاأعني بذلك أن تترهل القصيدة بالخطابات الأيديولوجية والعقائدية والشعارات السياسية من

جراء توظيفها لمختلف هذه المرجعيات بهدف إظهارها ضرباً من ضروب الالتزام العقائدي، وبالتالي التأكيد على انتماء شاعرها للقضايا الكبرى، لأنّ «القضية في الشعر تختلف اختلافاً كبيراً عنها في النثر. فلسنا نعني بقضية الشاعر تلك الدوائر المغلقة في عالم الالتزام حيث تتحول القصيدة إلى عقيدة، والمجموعة الشعرية إلى قانون للإيمان. إننا لانطالب الشاعر المعاصر بما يمكن تسميته «وجهة النظر» التي تفيد الثبات والاستقرار والتقولب والمحدودية، فالشعر أغنى الملكات الفنية بالحرية. ولذلك هو بعيد تماماً عن قيود الإلزام والالتزام»(٤).

وبالرغم من عدم مطالبتنا الشاعر بالالتزام بأية قيود تثبت وجهة النظر، فإنّ ذلك لاينفي أن يكون من مهمة الرمز الأسطوري تعرية واقع الخيبة والسواد الذي يخيم على الذات العربية، والبحث في أغوار هذه الذات للدلالة والإشارة إلى البؤر القائمة التي لاتزال تنخر في مكونات هذه الذات، إذ أن هذا الرمز «يضطلع (. . .) بدور القادح. لذلك تنطلق منه تجميع الحركات وتظل تعود إليه مازجة بين الذاتي والموضوعي، معرّية الواقع بكل مأساويته وترديّه. ويصبح صوت الشاعر ملتقى ذلك الحشد الهائل من الحركات يتدخّل أحياناً ليسهم في دفعها نحو الذرى الدرامية التي تصبو إلى بلوغها»(٥).

إن استخدام الأسطورة يعني استحضار دلالاتها وطاقاتها الإنسانية والجمالية، فالجمال والفن والدلالة الإنسانية بدلاً من الأيديولوجيا أمور باتت مهمة لتأكيد جماليات الخطاب الشعري العربي المعاصر، ومن هنا فإن مهمة القصيدة تتجلى في قدرتها على تخلصها من آنيتها وفرديتها وهمها الداخلي، لتصبح في المحصلة الدفقة الشعوريةوالإنسانية التي يحسّها كل منا إزاء القصيدة وليس من مهمة القصيدة أيضاً أن تشكّل حالة شعورية واحدة لدى كل القرّاء، قد تكون متباينة، لكن لابدّ أن تكون قادرة على أن تثير فينا حساً بالجمال والمتعة. وتدفعنا إلى مزيد من تحريك طاقاتنا الفكرية

والتخيلية، والأسطورة ليست حادثة تاريخية، ولاتتركز قيمتها في كونها رؤية تاريخية، بل في قدرتها على أن تكون فناً وجمالاً، ورؤية إبداعية، وإنّ من يوظفها لابدّ أن يراعي فيها هذا الجانب الفني والجمالي، أي تحديداً أن يكشف عن طاقاتها الجمالية والموسيقية، مع مراعاة جانبها الغنائي.

ونأخذ نموذجاً لهذا الجانب قصيدة الشاعر العراقي حسب الشيخ جعفر (الملكة والمتسول»، عندما يوظّف اسطورة جلجامش مشيراً إلى اغراءات عشتروت لإيقاع جلجامش في حبّها، تقول القصيدة:

«ذق دلالي فهو كالشهد لذيذ
وتنزه عبر حقلٍ مورقٍ أو رابية
ذق دلالي فهو كالشهد لذيذ
اقترب منه.. اقترب مثل رداء
ثمري كالشهد حلو وجميل
ضُمَّ كفيك عليه كرداء
ثمري كالشّهد حلوٌ وجميل.
آهِ مولاي اقترب فهو لذيذ
وشهي كرضاب الشفتين».

ولقد استفادت القصيدة العربية المعاصرة من هذا الجانب الغنائي ونوَّعت في تشكيلاته، «إنّ الناظر في طرائق تشكيل القصيدة المعاصرة، ولو نظرة سريعة، يلاحظ أنّها تريد أن تفتح لها درباً بين الملحمة والأسطورة والقصيدة الغنائية بشكلها المتعارف، صحيح أنّ الملحمة قصيدة طويلة تتسع لتشمل أفعال أبطال عديدين. والأسطورة هي، بشكل من الأشكال نبوءة. ولكنّهما تلتقيان وتتشابهان»(٦).

والأسطورة كانت في العهود القديمة ذات طابع ملحمي وغنائي. فعلى سبيل المثال يُلاحظ أنّ الطقوس الأسطورية التي كانت تُمارس أمام الآلهة كانت تأخذ شكلاً غنائياً جمالياً مشفوعاً بالرقص، ونورد النصّ الآتي الذي كان يُغنّى مرافقاً للرقص أمام زيوس الإله الأغريقي:

«مرحى- حُيِّيت ياأعظم الشباب يابن كرونوس-
ياسيّد القوى والنّور
جئت على رأس أرواحك
سِرْ إلى «دكة» للعالم وافرح بالرقص والغناء
ونغنّي ونحن واقفون عند مذبحك الحصين»(٧).

ولقد ظهرت هذه الرؤية الجمالية في كثير من القصائد الشعرية الحديثة والمعاصرة التي وظّفت الأساطير والرموز التاريخية. وأشير إلى نموذج آخر وظّف الرمز التاريخي وهو المقطع الآتي من قصيدة «الخروج الأخير لرأس الحسين بن فاطمة» للشاعر المعاصر ابراهيم عبّاس ياسين، مستفيداً من قول الحسين بن علي: «إنّي لم أخرج أشراً ولابطراً ولامفسداً ولاظالماً وإنّما خرجت في طلب الاصلاح في أمّة جدّي». تقول القصيدة:

وأمضي، في دروب التّيه- أمضي كانت الصحراء
كتاباً من جنون الشمس مشتعلاً، وكان الماء..
يُراودني على ظمأ، وفي الأعماق كنت أحسّ قلبي بلقعاً قفرا.
تُعاودني رسائلهم..
فيورق في انكسار القلب زهر وعودهم جمرا

...

وماذا بعد؟ أدري أنني وحدي،
وآل البيت والأنصار
نعود اليوم في صمتِ الزّمان الرّخو
رهن خديعةِ الأشرار
كأنّي الآن- ينبئني حديث القلب- مقتول
وتشهد هذه الكثبان
وأوصالي مقطّعة تناهبها عصائب من طيور الليل والغربان
تدوس الخيل فوق وجوه أصحابي

وتُسكِتُ جوعها الذؤبان
ويفني عمره التاريخ في الثّارات والغارات..
تنهبه أيادي الحقد»(٨).

إلا أن أهم قضية يجب مراعاتها حينما يتعامل الشاعر مع الفكر الأسطوري- أو ربما الأدب بكلّ أجناسه- هي قضية الرؤية والموقف بالنسبة للزمان والمكان، ذلك أن خلود الأساطير وقدرتها على أن تشكّل موقفاً رؤيوياً وجمالياً هي في قدرتها على تغييب الزمان والمكان وإلغائهما، بحيث يبدو زمان الأسطورة هو كل الأزمنة، ومكانها كل الأمكنة، إنه زمان يصعب تحديده، متنام وشمولي، ومكان أهم سماته أنه لايتحدد بمواصفات المكان، فهو خارج عن سمات المكان وملامحه، إنه مكان يجمع فضاءات كل الأمكنة التاريخية، يمتدّ ويتسع بدوره ليشمل أزمنة لامحدودة من الماضي والحاضر والمستقبل والمتخيّل، والمرئي، واللامرئي. فالذات الشاعرة «التي تمرُّ بسلسلة التحولات، وتستقطب عناصر كونيّة ومكانية، كما تستقطب الزمن بأبعاده الفعلية والمجازية والأسطورية تخضع هذا كله للتشكيل وإعادة التشكيل، على نحو يؤدي إلى أن يكون المكان الزمني في القصيدة بناء فنياً موازياً ومعادلاً ليس للمكان الضائع وحده وإنما للكون»(٩).

إنّ مايكسب الفكر الأسطوري سمته على الخلود قدرته على أن يلغي التحديد الزماني والمكاني، أي تحديداً قدرته على أن يشكل بُعداً دالاً إنسانياً. وهذه الدلالة الإنسانية إنما تَنْفَلِتُ على بنية الزمان، والمكان لتصبح حضوراً دائماً، فـ«الأسطورة نتاج جماعي. ونحن لانعرف لأي أسطورة مؤلفاً واحداً. ذلك أنّ وراء كل أسطورة رؤية شعب كامل، حاول أن يدرك المجهول ويفسّره ليصل إلى القوانين الكليّة التي تدير الكون، ويمسك بالحقيقة لحظة انبثاقها وتوهّجها. معنى هذا أنها ليست نشاطاً عقلياً بل هي نبوءة، نبوءة الإنسان الأول. غير أنّ النبوءة لاتتحقق كرسالة تمارس فعلها في التاريخ ولا متى أفلتت من شرط الزمن، عندها فقط لايُدركها البلى، وهذا ماحققته الأساطير وماتصبو إليه القصيدة الجديدة»(١٠).

ويستفيد الشاعر المصري أمل دنقل، من المغزى الأسطوري لدلالات المكان القديم «إرم العماد» ويحوّره ويسقطه على الواقع المعاصر، إذ يوظفه ليصبح مكاناً متنامياً وشمولياً يضمُّ الفضاءات العربية المهزومة والضائعة، والمستكينة سكوناً يصل حدّ الموت، والغارقة بالطنين والخواء، يقول في قصيدته «الهجرة إلى الداخل»، من ديوانه «تعليق على ماحدث»:

«أصيحُ: يابساطَ البلد المهزومْ..
لاتنسحب من تحت أقدامي.. -فتسقط الأشياء..
من رفِّها الساكن في خزانة التاريخ،
تسقط المسمَّيات والأسماء!
أصرخُ.. ليس يَصلُ الصوتُ
أصرخ.. لايجيبُ إلا عرَقُ التربة والسكون والموتُ
ويستدير حول رأسي الطنينُ،
ويدوِّم الهواء
أسقط واقفاً.. وخائفاً

...

أبكي إلى أن يستدير الدّمع في الحفرة
أبكي.. إلى أن تهدأ الثورة
أبكي إلى أن ترسخَ الحروفُ في ذاكرة التراب
أعود ضالاً..
أتْبَعُ الأسلاكَ، والدمَ الرُّكام،
والدمَ المنسابْ
أبحث عن مدينتي التي هجرتُها
فلا أراها!
أبحث عن مدينتي: ياإرم العمادْ- ياإرم العمادَ
يابلدَ الأوغادِ والأمجادْ

رُدّي إليَّ: صفحة الكتابْ- وقدحَ القهوةِ.. واضطجاعتي الحميمةْ
فيرجعُ الصدى..- كأنه أسطوانةٌ قديمة:
ياإرم العمادْ- ياإرم العمادْ»(١١)...

والسؤال الذي يمكن طرحه هنا: كيف يفسّر الشعراء والنقاد استخدام الأسطورة والتراث في الشعر والفنّ؟. ونجيب على هذا السؤال من خلال آراء الشعراء والنقاد أنفسهم.

يقول الشاعر عبد الوهاب البياتي(١٢): «لقد حاولت أن أوفّق بين مايموت، ومالايموت، بين المتناهي واللامتناهي، بين الحاضر وتجاوز الحاضر، وتطلب هذا مني معاناة طويلة في البحث عن الأقنعة الفنية، ولقد وجدت هذه الأقنعة في التاريخ والرمز والأسطورة».

إذا كان شاعر مرموق من شعراء العربية كعبد الوهاب البياتي يرى في استخدام الأسطورة مظهراً إيجابياً، لأنها دفعته لأن يكتشف الأقنعة الفنية، باتكائه على التاريخ والرمز والأسطورة، فإن باحثاً وناقداً معروفاً، وهو ارنست فيشر، يرى أن استخدامها- بخاصة في المجتمعات البرجوازية- ماهو إلا دليل يتمظهر في السلبية والعجز عن إيجاد لغة مشتركة بين الذات والعالم، بين الوعي الفردي والوعي الجمعي، وذلك نتيجة شعور الفرد بالغربة والاستلاب Alienation، فلجوء الأديب إلى الغموض والتعمية والأساطير هو نتيجة لشعوره بالغربة والتشيؤ، ويبدو اللجوء إلى الأسطورة مظهراً سلبياً، أو تعبيراً عن حياد مفتعل، أو عجزاً عن المشاركة في إيجاد حلول لمشكلات الإنسانية التي أفرزها النظام البورجوازي، يقول بهذا الصدد: «إنّ هذا الاتجاه هو قبل كل شيء نتيجة الاستلاب، فالعالم البروجوازي المصنّع والمشيأ، قد أصبح جدّ غريب بالنسبة لسكانه (...) إن نزعة التعمية وفبركة الأساطير تخلق وسيلة لتجنب كل قرار اجتماعي وتجد تبريراً لذلك»(١٣).

لايمكننا أن ننكر دور الأساطير باعتبارها مظهراً ثقافياً وإنسانياً قادراً على مساعدتنا لاكتشاف ذواتنا، وذوات الآخرين، وبواسطتها يمكن إلقاء مزيد من الضوء على الحضارات القديمة، باعتبارها- أي الأسطورة- تمثّل قاعدة للدرس الأنثروبولوجي، والأثنوجرافي، فلقد قدّمت فوائد جُلّة للمهتمين بأنثروبولوجيا الشعوب، و«ليس بكثير أن تكون إذن الأسطورة هي الصياغة الأولى للتاريخ والجغرافيا والاجتماع. وحقّ من هنا لاسترابون أن يقول عن هوميروس إنه لم يختلق عندما تحدث عن أبطاله وبيئاتهم»[١٤].

وبقدر مانكتشف في الأسطورة جوهرها الحي والإنساني وقيمتها الدلالية، بقدر ماتساعدنا على تكوين الحسّ الاجتماعي والتاريخي، وتدفعنا لاتخاذ مواقف تجاه المشكلات الاجتماعية الخانقة التي نعايشها في عالم الاستلاب والسلعة.

وتعتبر الأسطورة في مسرح «برتولد بريخت» أداة لتحفيز الفرد لأن يتّخذ موقفاً في مواجهة مشكلات الواقع، ومن ثم يتخطاها ويخلق بديلاً إنسانياً عنها، يقول بريخت[١٥]:

«إنّ مسرحنا يجب أن يُنمي رعشة الفهم وأن يدرّب النّاس على متعة تغيير الواقع. فلايكفي جمهورنا أن يعرف كيف تحرّر بروميثيوس فقط، بل عليه أن يتدرّب على اللذة في تحريره، يجب علينا في مسرحنا أن نعلّمه كيف يشعر بكلّ الفرحة والغبطة اللتين يشعر بهما المخترع والمكتشف، وبكلّ النصر الذي يشعر به المُحرَّرْ».

والأسطورة عند صلاح عبد الصبور يجب أن تتخطّى البعد الظاهري لها، لتصل إلى بعد ذي رؤية إنسانية جوهرية، حيث تستمدّ هذه الرؤية مكوّناتها من المادة التاريخية، وبكل ماتحمله هذه المادة من إمكانيات إنسانية، يقول[١٦]:

«وقد تكشف لشعرائنا العرب عالم الأساطير الغني إثر قراءة بعضهم لنماذج من الشعر الأوروبي الحديث. فدأبوا على محاكاتها وفي ظني أنّ هذا

المنهج ناقص. إذ أن الدافع إلى استعمال الأسطورة في الشعر ليس هو مجرد معرفتها، ولكنه محاولة إعطاء القصيدة عمقاً أكثر من عمقها الظاهر، ونقل التجربة من مستواها الشخصي الذاتي إلى مستوى إنساني جوهري. أو هو بالأحرى حفر القصيدة في التاريخ، وبهذا المعنى فمن حقنا أن لانستعمل الأسطورة فحسب، بل كل المادة التاريخية المتاحة لنا، من أساطير وقصص دينية وشعبية، وأحداث حقيقية مؤثرة في حياة الإنسان. وقصر القضية عندئذ على الأسطورة قصر تعسفي، يغفل الغاية، ويهتم بالظواهر الساذجة».

ويرى صلاح عبد الصبور(١٧):

«أنّ الحاجة إلى استعمال الأساطير قد نبعت بتأثير النزعة الجديدة إلى تجلية علوم الإنسان كعلوم الانتربولوجيا والاثنولوجيا والنفس، فقد كان العلم يرى في هذه الاهتمامات حتى عهد قريب مجموعة من المواد المبعثرة لاتستطيع أن ترقى إلى مستوى العلم. فما شأن العلم بالسحر أو بعادات القبائل المتخلّفة أو بطقوس الأديان البدائية أو بغيرها من مخلفّات الانسانية المضطربة في صورها ومعانيها؟. ولكنّ البحث حين اتجه إلى الإنسان رأى في هذه المواد المبتعثة كنوزاً من التجربة والمعرفة، فحاول أن ينسّقها في علوم استدلالية، محاولاً أن يعرف الإنسان عن طريقها، بعد أن فشل في معرفة الإنسان عن طريق العلوم التجريبيّة الحديثة».

أما الشاعر بدر شاكر السيّاب فيفسر استخدام الشاعر الحديث للأسطورة بانعدام القيم الشعرية في حياتنا المعاصرة، لغلبة المادة على الروح، يقول(١٨):

«لم تكن الحاجة إلى الرمز، إلى الأسطورة، أمسّ مما هي اليوم، فنحن نعيش في عالم لا شعر فيه، أعني أنّ القيم التي تسوده قيم لاشعرية، والكلمة العليا فيه للمادة لاللروح. وراحت الأشياء التي كان في وسع الشاعر أن يقولها، أن يحولّها إلى جزء من نفسه، تتحطم واحداً فواحداً،

وتنسحب إلى هامش الحياة. إذن فالتعبير المباشر عن اللاشعر، لن يكون شعراً، فماذا يفعل الشاعر إذن؟ عاد إلى الأساطير، إلى الخرافات، التي ماتزال تحتفظ بحرارتها لأنها ليست جزءاً من هذا العالم، عاد إليها ليستعملها رموزاً، وليبني منها عوالم يتحدى بها منطق الذهب والحديد، كما أنه راح من جهة أخرى، يخلق له أساطير جديدة، وإن كانت محاولاته في خلق هذا النوع من الأساطير قليلة حتى الآن».

ويستخدم الشاعر سعدي يوسف القيم الفنية التراثية استخداماً جديداً مرتبطاً بالعصر، يقول في رسالة كتبها عام ١٩٧٨ إلى الشاعر عبد الوهاب البياتي[١٩]:

«أعتبر التراث، الجذر الذي نحرص على عدم انقطاعه، لكنّ نظرتي إلى التراث لاتنفصل عن موقف نقدي. كانت علاقتي مع ديوان الشعر العربي علاقة دهشة دائمة. ومن هذه الدهشة التقطت الكثير من قاموسي الشعري. واليوم أحتفظ بشيء من تلك الدهشة الأولى، إلا أنني أجدني في كثير من الأحيان مراقباً أكثر مني معجباً. أنا أستعمل قيماً فنية تراثية استعمالاً جديداً مرتبطاً بالعصر. فالتضاد الشكلي الذي يتضح في «المطابقة» يمكن أن يتطوّر إلى تضادّ «جدلي». كما أنّ عنصر التشبيه التمثيلي يمكن أن يتطوّر بالصورة. وعنصر الإيقاع يمكن أن يكون جزءاً من هارموني حديثة. (إنّ) أهمية القصيدة أن تنجح في تخليد لحظة إنسانية، أو موقف إنساني، أو صورة إنسانية، ثم نَهِبَ هذه اللحظة، أو الموقف أو الصورة صفة الشمول».

ويدعو الشاعر أنسي الحاج[٢٠] إلى قطيعة مع التراث والماضي، ويسمي عودة الشاعر المعاصر إلى الماضي بالجاهلية المعاصرة في الشعر، يقول: «الجاهلية المعاصرة في الشعر، هي مثول الشاعر إحساساً وتعبيراً في الماضي، وهذا المثول لاينفكّ يتواصل عبر شعراء اليوم، وكأنّ شيئاً لم يحدث في العالم- وفي عالمهم وفي إنسانيتهم. يمكننا أن نسميه منتهى الإفلاس ولكن الأصوب أن نسميه منتهى الولاء إذ يبدو أنه من صميم

المبادئ الجاهلية ذلك الإنشداد إلى الخلف، ذلك الإنشداد البطولي حقاً».

ويرفض أن يكون للشعر العربي المعاصر أيّة علاقة مع العصور الشعريّة التي سبقته: «لا علاقة لنا بالشعر الجاهلي- الأموي- العبّاسي، الرجعي المعاصر، . . . لأننا شاهدو حياة مختلفة مستقلّة، تطلب شعراً عربياً من نوع آخر»(٢١).

أما الشاعر عبد العزيز المقالح(٢٢)، فإنه يفسّر استخدامه للرمز الأسطوري في أحد دواوينه الشعرية، بأنه تجسيد لظاهرة الحزن التي هي خبز الإنسان اليومي في طفولته وصباه وشبابه. يقول: «أمّا في الديوان الثالث، «رسالة إلى سيف بن ذي يزن» فقد بدا لي الشعر وكأنه صوت الحزن النابت في ضلوع البشر، فكانت قصائده صدى لذلك الصوت الغائر في الأعماق، والصلاة اليومية التي نؤديها في بيوتنا فرادى وجماعات، والوجبة التي لاتنقطع ولاتتأخر (ومن خلال سيف بن ذي يزن)- الرمز والقناع- قدّمت في هذا الديوان أطيافاً من حزن جيلنا، فالحزن كان طفولتنا وصبانا وشبابنا ومايزال».

ويعلل الشاعر أمل دنقل(٢٣) استخدامه للرمز التراثي، في مرحلته الشعرية الثالثة باكتشافه لظاهر الاعتقال السياسي. يقول: «المرحلة الثالثة كانت بحضوري للقاهرة من سنة ١٩٥٠-١٩٦١ حين اكتشفت أنّ هناك شيئاً اسمه الاعتقال السياسي، وأن الكتّاب والشعراء ممكن أن يدخلوا السجون. ولم يكن ممكناً التعبير عن هذه الصدمة بالمباشرة التي كنت أكتب بها عن الظواهر الاجتماعية الأخرى. من هنا اهتديت إلى ضرورة الرمز». هذا وقد كانت بدايات تجربته الشعرية الأولى مع الرموز الفرعونية، ولكنه سيتخلى عنها فيما بعد، لأن استيعابها ينحصر في دائرة المثقفين. يقول(٢٤): «إنني اتجهت أوّل مااتجهت إلى الرموزالفرعونية، فاستخدمت اخناتون كثائر، وكهنة آمون كممثلين للسلفية، كما لجأت أيضاً إلى القصص الفرعونية القديمة في قصة الأخوين وقصة سنوحي. لكنني أحسست أنّ هذه الرموز

لايمكن إيصالها إلا في دوائر المثقفين فقط . ومن هنا بدأ نوع من القطيعة بيني وبين الرمز» .

وفي مرحلة تالية يهتدي الشاعر أمل دنقل إلى الرموز العربية ، باعتبارها طريقاً حقيقياً لاكتشاف الذات : «إنني اهتديت إلى استخدام الرموز العربية ، ولم أكن سبّاقاً في هذا المجال ، لكنني ارتأيت أنّ هذا هو الطريق الحقيقي لاكتشاف الذات ، والتواصل مع الآخرين»[٢٥] .

ويرى الشاعر بلند الحيدري[٢٦] أن الرموز التراثية الإنسانية هي أدواته الفنية في التعبير المعاصر ، وأن التراث يرسخ قوياً في تجربته الشعرية ، يقول عن هذه الرموز :

«هذه إحدى أدواتي الفنيّة في التعبير المعاصر ، وبمحاولة لقلب المفهوم المألوف ، فإذا كانت عبارة «العدل أساس المُلك» بمثابة مفهوم اجتماعي سائد ، في الشعار فقط ، فإنّي أعكس هذا الشعار ، بأن أجعل المُلك أساس العدل ، بمفهوم أنَّ القوي يخلق قوانينه (. . .) أنا أؤمن بأنّ التراث جزء مني ، وليس شيئاً طارئاً عليّ . فكل مابقي من التراث بقي بقوة مايمكن أن ينمو ويتكامل مع التطور . فزمن المتنبي هو زمن كل العصور . (. . .) فالتراث هو أنا ، بدمي ، بطبيعتي ، بانفعالي ، بحساسيتي أمام الإيقاع الحياتي ، ولايمكن أن أنسلخ من هذا التراث الموجود فيّ أصلاً . ولكني رأيت أن التجربة الشعرية الناجحة لابدّ أن تقوم على ثلاثية أساسية ، لاغنى لواحدة عن الآخريين ، وهيَ : التراث ، والمعاصرة ، والواقع المحلي . ولايمكن لأي عمل إبداعي أن يحقق وجوده إلا بهذه الثلاثية» .

ويفسّر أحد الباحثين المعاصرين استخدام الخطاب الشعري المعاصر للأسطورة بأنه تعبيرٌ عن رفض قوانين المجتمع بما فيها من قهر تمهيداً لتشكيل صياغة جديدة لهذا المجتمع بقوله : «إنّ استخدام الشاعر المعاصر للأساطير يهدف إلى تحقيق غايات عديدة ، إذ يطمح فيها إلى تحقيق ذاتيته المكبوتة ، وإلى التصريح بتبرّمه في أخطر القضايا وتقديم البديل لعالم اليوم المتناقض ،

وإلى رفض قوانين القهر والصراع وكشف مايخفيه في نفسه من انكسارات حضاريّة راهنة، مستعيناً في ذلك كلّه بالرموز الفنيّة التي تجعل التجربة الشعريّة حيّة، تؤثر في المتلقي فتخرجه من قهر قناعاته إلى تأمّل جديد، يحاول مع الشاعر إعادة تشكيل العالم الأفضل»(٢٧).

ويعتقد الناقد غالي شكري(٢٨): «أن حركة الشعر الحديث في استخدامها الأسطورة كانت تعبيراً حضارياً شاملاً عن الاحتياجات الروحية والجمالية العميقة الجذور في النفس العربية المعاصرة، وهي محاولة قد تأثرت بلا ريب بجهود شعراء الغرب، ولكنها لم تتوقف قط عند أعتابهم. بل أدركت أن التكوين التاريخي للإنسان العربي أكثر استعداداً لاجترار تراثة الأسطوري الذي سبقنا الغرب إلى الإفادة منه».

إنّ التكوين التاريخي للإنسان العربي على مرّ العصور والأجيال سواء على المستوى الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، أم النفسي، والفكري، هو تكوين قمعي واستلابي، وقد ظلّ هذا الإنسان طيلة هذه العصور يبحث عن نجمة مضيئة وأفق مشرق، وعندما كان يخيَّل إليه أنه وجد هذه النجمة في رموز الثورات الوطنية والتحررية فإنه سرعان مافُجِعَ بهذه الرموز عندما اكتشف أنها سلبته أمانيه، ولم تقدّم له شيئاً، إلا مزيداً من الفقر والاستلاب والبطالة والشعارات الزائفة التي ظلت ترددها حتى وصلت إلى مقاليد الحكم، وعندما وصلت تحولت هذه الشعارات إلى فقاعات جوفاء، تُرَدد في كل حين، فتغرَّب المواطن عند هذه الرموز وأصابته كل صنوف الخيبة والإحباط، وأمام ذلك لجأ إلى الحلم والتخيّل، لجأ إلى إعادة تشكيل العالم، تشكيلاً رمزياً وجمالياً، ينهل من التاريخ والأسطورة ومن كل الرموز الوطنية والإنسانية التي ظلت تحتفظ بنقائها الثوري والإنساني طيلة هذه العصور. ويرى د. أحمد عثمان أن الشعراء المعاصرين يلجؤون إلى استخدام الأسطورة لأنها مكمن للصور الشعرية، فيقول: «وفي الأسطورة أيضاً تكمن صور شعرية موسومة بآلاف الخبرات. وبكل الألوان

والاتجاهات، لأنها من صنع الناس، ولأن كل عصر يضيف إليها شيئاً يتواءم مع تفكيره وحسّه».

ويلخّص أنس داود[٣٠] الغاية من استخدام الرموز الأسطورية، في القصيدة الشعرية بما يلي:

١- ماوجده شعراؤنا من حاجة الشعر العربي إلى الخروج عن دائرة الغنائية الذاتية التي عاش فيها في إنتاج الشعراء الرومانتيكيين من المهجر وأبوللو، والدخول به إلى دائرة الأعمال الموضوعية التي لها وجودها المستقل، نشداناً لتحقيق مادعا إليه اليوت من إيجاد معادل موضوعي للمشاعر والأفكار.

٢- الخروج من دائرة التلقي للعالم، والانفعال به إلى دائرة النظر فيه وتعقّله.

٣- تحقيق الإحساس بوحدة الوجود الإنساني حيث يجدون في الأساطير الماضية تعبيراً عن الحاضر المُعاش.

٤- الاقتصاد في لغة الشعر.. بتركيز التعبير وتكثيف الدلالة.

٥- التعبير عن بعض المضامين بصورة غيرية حتى لاتثير السلطات السياسية والاجتماعية.

بالإضافة إلى ذلك يمكن القول إنّ الأسطورة هي رؤية جمالية، تعتمد على الصورة الشعرية التي تحاول رصد التاريخ والرمز الأسطوري في تشعب دلالاته، ومن ثم هي صياغة بديل جديد لتاريخ جديد، مهمته أن يتباين مع وضع تاريخي سابق ليتجاوزه ويدل عليه في آن. وقبل أن تكون الأسطورة اقتصاداً في لغة الشعر، فإنها بنية مضمونية مكثفة الدلالة، وما يعطي الأسطورة قدرتها على الاقتصاد اللغوي الفنيات الجمالية التي تُوظف بها، بالإضافة إلى طاقاتها الرمزية وقدرتها على تجاوز السياق التاريخي الذي وُضعت فيه، لتخلق بذاتها سياقاً تاريخياً جديداً، ومع ذلك فإنّ محاولة خلق الأسطورة وتشكيلها والاستفادة من إسقاطاتها التاريخية، لايعني نفي

العلاقة الجدلية بين نسق الواقع ونسق التاريخ. إن تغريب الواقع وامتلاك القدرة على تغريبه وأسطرته هو محاولة جديدة لإيجاد نظام من العلاقات البنائية المتشابكة داخل بنية الخطاب الشعري العربي المعاصر، فحتى الحديث اليومي المألوف يمكن أن يكون بعيد الإيحاء، ويمكن أن يؤسطر ويرمّز، ليكون مشبعاً بالدلالات ذات الأحلام والرغبات والمطامح التي يمكن استشرافها حاضراً أو مستقبلاً.

إنّ «محاولة أسطرة الواقع أو ترميزه إنما هي تعبير عن صبوة لتقديم هذا الواقع باعتباره رؤيا مركبة وليست رؤية بسيطة»(٣١)، وحينما يؤسطر الواقع ليصبح حلماً وتخيُلاً Imagination تتفلت القصيدة من أهم عيوبها، أقصد خطابها التقريري والمباشر والأيديولوجي.

ونلاحظ أن التركيب البنائي والجمالي للرؤية الشعرية العميقة تحوّل اللاأسطورة إلى أسطورة، بحيث يصبح الواقع مجموعة من الرؤى الرمزية ذات الشفافية، والعميقة الدلالة، والبعيدة الغور الضاربة جذورها في أعماق التاريخ البشري بسحره وغرائبيته. و«حسب مصطلح الدلالة (. . .) ليست الأسطورة سوى العالم ذاته باعتباره حقل نشاط، مع عدم نسياننا المبدأ القائل إن دلالة «أو نموذج» الشعر عبارة عن بنية من الخيال مع شمولات إدراكية، وهو عالم رؤيوي (. . .) إنه عالم من الاستعارة الشاملة، فيها يتوحد كل شيء بكل شيء آخر، كما لو أنّ الكل محشور داخل جسد واحد محدود»(٣٢).

وداخل هذا العالم الرؤيوي يختلط الواقعي بالمتخيّل. واللاأسطوري بالأسطوري، ويستحيل الفصل بينهما، وتتولد الصورة الشعرية ذات التداعيات الأسطورية التي تغيّر نظام الواقع وتشكل بديلاً جديداً عنه موشّى بشفافية الحلم، وطاقة التخيّل على الإبداع ذي الرؤية العميقة، وسنأخذ على سبيل المثال نموذجاً لهذه الرؤية العميقة مقطعاً شعرياً للشاعر العراقي حسب الشيخ جعفر:

«صحتُ: أيا سعاد
صحتُ: أيا غانية يلفّها السواد
أو مأت لي أن أفتح الباب، وأن أغوص
في ظلمة البئر، وأن أطرد منه الجن واللصوص
فخلف أي باب.
مضمّخ بالطيب والحنّاء من أبوابك الثلاثة الثقيلة.
يلتمع البئر كعينيك الخيفتين في مرآتك الصقيلة!
في بابك الأول تبني عشها يمامة مطوّقة
خضيبة الأرجل والمنقار
تأتي على هديلها غمامة مغرورقة.
تحمل دمعاً أو دماً، أيهما أختار؟
في بابك الثاني حصان جامح، مغسول.
بالعرق الناضح، لا أعرف إن كان هو البراق
أو فرس الريح التي يقطر منها دمي المراق
تلمّه في راحتيها أمي البتول.
في بابك الثالث أفعى غضة الإهاب
عيونها النعاس في مدائن البخور والضباب
تهمس: لو ترشف هذا القدح المترع بالضباب
تهمس: لو تغفو طويلاً أيها الجوّاب»(٣٣).

نلاحظ أن رؤى القصيدة الشعرية المكثفة، ذات الدلالات البعيدة الإيحاء والغامضة، حاولت أن تعتمد إطاراً مرجعياً مؤسطراً، لكنه يحيل إلى واقع معُاش، وقد يكون هذا الإطار المرجعي، يحيل إلى حكايات ألف ليلة وليلة، ولو قرأنا ألف ليلة وليلة جيداً لاكتشفنا أنّ البنية الدلالية للغة القصيدة تمتح من ألف ليلة وليلة «البئر- الغوّاص- الجن- اللصوص- الأبواب- الحصان الجامح- الأفعى- الجوّاب». ويمكن القول إنّ استخدام

الأسطورة هنا بهذا القدر من التكثيف لاينهل من ألف ليلة وليلة فحسب بل ينهل من أساطير أخرى كأسطورة جلجامش وأنكيدو، ومن بعض الأساطير الدانماركية وقد يكون هذا الاستخدام تحويراً لمجموعة من الأساطير، وخلق أسطورة خاصة ابتدعها الشاعر بناء على هذا التحوير: «إن الشاعر العربي الحديث لم يعد يتصرف بقدر من الحرية مع مادة شعرية أو أسطورية سابقة على محاولته الشعرية وحسب، بل بات يصوغ هذه المادة صياغة حرّة لدرجة أنه كان يبدّل بعض معانيها أحياناً»(٣٤).

الهوامش والمراجع

(١)- د. محمد لطفي اليوسفي، في بنية الشعر العربي المعاصر، دار سراس للنشر، تونس، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م، ص١٣٧.

(٢)- د. اعتدال عثمان، اضاءة النص، دار الحداثة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م، ص٧١.

(٣)- نفسه، ص٧٢.

(٤)- د. غالي شكري، شعرنا الحديث... إلى أين؟ دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٧٨م، ص١٦٣.

(٥)- د. محمد لطفي اليوسفي، م س، ص١٤٢.

(٦)- نفسه، ص٢٢.

(٧)- النص عن / د. أحمد كمال زكي، الأساطير، دراسة حضارية مقارنة، دار العودة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٧٩م، ص١٩٩.

(٨)- ابراهيم عباس ياسين، «الخروج الأخير لرأس الحسين بن فاطمة»، مجلة إبداع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، السنة الحادية عشرة، العدد الثاني، فبراير، ١٩٩٣م، ص١٠٠-١٠١.

(٩)- د. اعتدال عثمان، م س، ص٧١.

(١٠)- د. محمد لطفي اليوسفي، م س، ص١٤٤.

(١١)- الأعمال الشعرية الكاملة، دار العودة، بيروت، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٨٥م، ص٢٣٠-٢٣١.

(١٢)- تجربتي الشعرية، منشورات نزار قباني، بيروت، الطبعة الأولى، اكتوبر ١٩٦٨م، ص٣٤.

(١٣)- ضرورة الفن، ترجمة د. ميشال سليمان، دار الحقيقة، بيروت، د.ت. ولمزيد من الاطلاع يراجع فصل نزعة التعمية من المرجع نفسه، من ص١١٦ إلى ص١٢٢.

(١٤)- د. أحمد كمال زكي، الأساطير، دراسة حضارية مقارنة، ص١٢٢.

(١٥)- عن/ ضرورة الفن، م س، ص١١.

(١٦)- ديوان صلاح عبد الصبور، المجلد الثالث، حياتي في الشعر، دار العودة، بيروت، طبعة ١٩٨٨م، ص١٨٣-١٨٤.

(١٧)- نفسه، ص١٨٠-١٨١.

(١٨)- مجلة شعر، العدد الثالث، بيروت، صيف ١٩٥٧م، ص١١١.

(١٩)- عن/ عبد الوهاب البياتي، «الشاعر العربي المعاصر والتراث»، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، المجلد الأول، العدد الرابع، يوليو ١٩٨١م، ص٢٢.

(٢٠)- مجلة شعر، بيروت، العدد ١٢، خريف ١٩٥٩، ص١٢٦.

(٢١)- نفسه، ص١٢٦.

(٢٢)- مقدمة ديوان عبد العزيز المقالح، دار العودة، بيروت، طبعة ١٩٨٦م، ص١١.

(٢٣)- من حوار أجراه نبيل فرج في كتابه: مملكة الشعراء، الهيئة المصرية العامة لكتاب، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م، ص٣٤.

(٢٤)- نفسه، ص٣٤.

(٢٥)- نفسه، ص٣٤.

(٢٦)- من حوار أجراه نبيل فرج مع الشاعر بلند الحيدري، المرجع السابق، ص٣٩-٤٠.

(٢٧)- عبد الرضا علي، الأسطورة في شعر السياب، منشورات وزارة الثقافة والفنون، بغداد، الطبعة الأولى، ١٩٧٨م، ص٢٥.

(٢٨)- شعرنا الحديث... إلى أين؟، ص١٣٩.

(٢٩)- د. أحمد عثمان، «على هامش الأسطورة الاغريقية في شعر السياب»، مجلة فصول، المجلد الثالث، العدد الرابع، يوليو، سبتمبر، ١٩٨٣، ص٣٧.

(٣٠)- د. أنس داود، الأسطورة في الشعر العربي الحديث، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٩٢م، ص٢٤٥.

(٣١)- خلدون الشمعة، النقد والحرية، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٧٧م، ص١١٦.

(٣٢)- نورثروب فراي، نظرية الأساطير في النقد الأدبي، ترجمة حنا عبود، دار المعارف، حمص، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م، ص٢٨.

(٣٣)- ديوان نخلة الله، دار الآداب، بيروت، طبعة ١٩٦٩م، ص٣٢.

(٣٤)- د. شربل داغر، الشعرية العربية الحديثة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء/ المغرب، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م، ص١٣٧.

ابـــــداع

شعـــــر

الخروج من وردة الحلم

طلعت سقيرق

سأتركُ فوق الرصيف انحنائي وأمضي
منَ الصعب أن يفهمَ الميتون لماذا أدقُّ الهواءَ
بكفّي
وأرمي السلامَ الأخيرَ على بابِ حتفي..
من الصعب أن تستريحَ الحكايا إلى ماترا ءى

(*) طلعت سقيرق: أديب وشاعر من فلسطين. عضو اتحاد الكتاب العرب، عضو جمعية الشعر، له أكثر من ثلاثين مؤلفا في الشعر والقصة والأدب، رئيس القسم الثقافي في مجلة «صوت فلسطين».

أخبّىءُ في الصدرِ وجهي وأبكي . .
تعرّيتُ من كل شيءٍ
وكان الهواءُ على ساحة الصمت يمتصُّ وجهي . .
ويهطلُ ثلجُ البكاء انحناءً . .
رأيتُ الذي قد رأيتُ
على سدّة الموتِ نمتُ
منَ الماء للماء عدتُ
بحثتُ فغابَ الذي قد وجدتُ
وفي ساحة الليل والويل ضعتُ
هو الصمت يكسر ما قد تبقّى
خرجتُ وكنتُ الشبابيكَ كنتُ الرصيفَ
زرعتُ الشوارعَ ثم انزرعتُ على باب طيفٍ قديمٍ
زرعت المساحات ثم انطويت على ضوء نجم قديمٍ
رجعتُ قليلاً إلى ما انقضى
دخلتُ الزمانَ الذي قد مضى
/// تمرُّ الوجوه التي أدمنتني
تمرّ الشوارع والذكرياتُ
أطولُ منَ النبض حين تحنُّ الحكايات نبضاً
أصافح كلَّ الأكفِّ . . ألمُّ الرّصيفَ . .
البيوتَ . . هطولَ الأغاني . .
أطيِّرُ في الجوِّ حتى حدود السماء رفوفَ الأماني
وتكبر تنمو الحكاياتُ في كلِّ شبرٍ
تجيءُ الزهورُ انبثاقاً . . صلاةً
ولحناً شجياً . .

تمرّ الوجوه التي أدمنتني
تمرُّ القلوب وتنبض . . تنبضُ . . تنبضُ
تنبض/// . .
حين ارتطمتُ بهذا الزمانِ انتبهتُ
وكانتْ خطايَ وكانَ الرصَيفُ . .
سألتُ لماذا تنوحُ المصابيحُ والريح تعوي
ومن أطفأ الوقتَ فينا . . ؟؟
هو الصمت يكسر ما قد تبقى . .
أخذتُ أدقُّ أدقُّ الهواءَ بكفّي
وما بينَ ظلّي وحتفي . .
سقطتُ على باب روحي . .
سقطتُ فنامَ الزمانُ . . المكانُ . .
سقطت قتيلاً . . قتيلاً . . قتيلاً . .
وكنت أسيرُ ورائي . .
أطأطىءُ رأسي . . ونفسي . .
ورائي . .
وفي كل بابٍ . .
على كل بابٍ . .
تراءَتْ دمائي . .

* * *

كان الوقت مثل اختناقِ الحلم الأخير
عقربان وبقية من شروخ . .
لماذا تحفر المدية في القلب تماماً . .
الريح قافلة اصفرار . .

ويبقى أنَّ الأشياء لا تموء . .
من المضحك جداً أن يضع البحر على رأسه قبعةً من حديد . .

* * *

في مطلعٍ للصمتِ أو للموتِ سلمتِ الشوارعُ حلمها . .
أو همَّها . .
فاصطادني في لحظةِ الوهمِ السلامُ على المكانِ . .
تيبستْ كفي ولم أدرك لماذا أشتهي في لحظةِ النومِ الأخيرِ حكايةً
أتذكرُ الآنَ انشطارَ القلبِ لم أحفظ تفاصيلَ الروايةِ . .
كنتُ . . أو كانتْ . . ولمْ . .

/ ... في لحظةِ العشقِ الحميمِ تقوم في شباكها تلقي السلام/ على المكانِ تطول سرتها وتفرط في مساءِ الروح رمّانَ الزمانِ وتنطوي مثل الشراع تلمُّ أغنيتي وترحل في فضاء الروح تأخذني إلى حقلينِ من زهر البنفسج وانتباهِ البحر في فيضِ السلام وغصّني كنتُ الشراعَ وكانتِ الأرض الذراعَ وحقلنا كان انتباهَ الفجرِ لم أحفظ تفاصيل البراري حين تنقرني يداها ثم تأخذني ولم تحمل سوى تفاحتينِ ونقطتينِ ورقصة العشاقِ في فصلِ الشروع بهمسةِ الزمن الجميلِ . . وفجأةً .../

كانَ الزمانُ يعوم في فصل الرجوع لدمعتي . .
يصطكّ في ذاكَ الرصيفِ العائم الوقتُ المؤجَّلُ
ثم أعزف آخرَ الألحانِ . . أصطادُ الذبابَ . .
وأشتهي في لحظةِ النومِ الأخير حكايةً
يتضاحكُ الوجهُ . . الملامحُ . .
يختفي من صدرها الرمّانُ في زمنِ الصحارىَ
كنتُ أبكي . .
أو أشتهي أن أرفعَ الرأسَ المبدّدَ في الظلامِ المرِّ

يا هذا الزمان. . وأنحني

تلك التفاصيل. . ... ارتماءُ البحرِ في كف الغريبِ. . أصيح هلْ؟؟

يمتصني الوحل. . الذبابُ. . وأنحني

وأمدُّ خطوي. . ثم أرفع قامتي. .

فتضيعُ في وحلِ الطريقِ وأنحني

وأصيح منْ. . منْ يرتدي. . !!

لحمي ومن. . من يرتدي. . !!

سأبيع مفتاحَ القصيدة فادخلوا. .

وأبيع مفتاحَ البدايةِ فادخلوا. .

وأبيع مفتاح النهاية فادخلوا. .

/ ... . وجهي على المرآة تنشطر الحكاية والظلال. . أصيح لا. .

أنفاسيَ الجمرُ اندفاعُ البحرِ في لغتي. . ولا. .

ماذا إذا احترق الزمان على الأصابع وانتهى ظل المكان وأدمن العشاق

أنْ تمضي البداياتُ السريعةُ. . وانتهى. . ماذا إذا. . /

ويطلُّ ظلُّ الريح تعوي. .

آه. . وهلْ. . هلْ تستطيعْ

يا أنتَ حتّى أنْ تبيعْ. .

سرقوكَ من كلِّ الفواصلِ وانتهى. .

* * *

بين قطرة الماء وقطرة الحبر مشنقة. .

أحيانا كان يخرج الموتى إلى الشارعِ الخلفيِّ. .

يقصّونَ على المارةِ حكاياتٍ مضحكة. .

المارةِ عادة لا يضحكون. .

يحملون أقدامهم - حين يجدونها - ويركضون

دائماً يتساءل الموتى لماذا لا يضحك هؤلاء؟
في المرةِ الأخيرة
حين خرج الموتى إلى الشارع الخلفيّ
ثم إلى الشوارع كلها
ذهلوا تماما!!!
كانت الشوارع.. الشبابيك.. البيوت.. تزدحم بالأموات..
وقتها أخذ الموتى يبكون بحرقة
ثم حملوا أقدامهم وعريهم..
وأخذوا يركضون!!!

* * *

أطوف وطيف الحكايات يهويَ..
أمدُّ إلى الظلِّ رأسي..
وأشعرُ أنّي أضيق.. تضيق يدايَ.. تضيق ملامح وجهي.. تضيق امتدادات ظلّي.. أصير بحجم الأصابع أرتدُّ..
أشعرُ أنَّ المسافات تمتدُّ..
أغرق في الظل أنهَدُّ.. أو.. قدْ...!!
أراني على سلّمِ الريحِ.. والريح ُتسحب للظلِّ وجهي
أحاول ان أستعيد الزمانَ.. المكانَ فأهوي
يطولُ الطريقُ وينهدُّ خطوي..
أضيق.. وأصغرُ.. أصغرُ..
يصغرُ حقل الرجوعِ إلى أغنياتي
فمن أسرج الريحَ حتّى َاستفاضت؟؟
وراحت تمدّدُ كل اتجاه..
تشظيتُ فوقُ الرصيفِ انحناءً..

وكنت أضيقُ . . أضيقُ . .
تضيق يدايَ . . امتداداتُ جسمي
صرخت لماذا . .
تنادي السؤال : لماذا . . لماذا . . لماذا . . لماذا . .
أدور أحاول أنْ أستبيحَ من الكأس قطرةَ ماءٍ
ألفّ ذراعي . . وصدري . . فأهوي
يصفّقُ في القاع وجهي
أصيح أعيدوا إليَّ امتدادي وحجمي . . !!
نصيح المسافات : حجمي . . وحجمي . . وحجمي . . !!
أصيح لماذا . . !!
لماذا تضاءلتُ ثم انحنيتُ . .
ومنْ دحرج البحر عن سدّةِ العمرِ
منْ أخرج الزهر من دفقةِ العطرِ
منْ أوقف الذكرياتْ
ومنْ أجفلَ الخيلَ حتى ترامت على الدرب قتلىَ
أحاول أن أستفيض قليلاً . .
فتصل كل خيول البكاء انكسار !
وتمتدُّ كل الجهات انحداراً . .
أمدّ الأصابع نحوي . .
أرى كيف ضاقت مسافات جسمي . .
وكيف انكسرتُ انطرحتُ على باب جرحي قتيلاً . .
لماذا أضيق . . تضيق يدايَ . .
وأصغرُ أصغرُ . . ثم لماذا . . !!
على سكة الريح وحلٌ . . ونملُ . .

يسير بطيئاً . . بطيئاً . .
تثاءبتُ ثم اقتلعتُ قليلاً من الوقت . .
حين انتبهت رأيت خطايَ ارتطاماً بخطوي
وكنت أضيقُ . . تضيقُ امتداداتُ ظلّي
تضيق خطاي . .
تصيرُ النهاياتُ حقلاً يعضُّ الذبابُ عليهِ
هو الصمت يكسر ما قد تبقّى
تضيق يدايَ . . تضيق خطايَ . .
وأصغرُ . . أصغرُ . . أهوي
ويسقط في الكأس رأسي
وفي الرأس كأسي . .
وفي الصمت نفسي . .

* * *

لا أحد يريد أن يشعل فتيل الأغنية
أصابع الدالية تبحث عن زجاجةٍ بحجم الريح
الغيوم تدخّنُ لفافةَ صيفٍ وتسرقُ المطر من جيب الشتاء
العصفور يصطاد قفصا ويرفض أن يخرج منه
يزحف النمل نحو النار ويلتهم آخر جمرة وينام
يطفىء الليل شمعة الصباح ويغسل قدميه برماد الأمنيات
هكذا اغتيلت الحكاية واستفاق الصمت . .

* * *

ما كان لي أن أرتدي
أو أهتدي . .
فالضوء في جرس الحقيقةِ مطفأ . .

والماء في فيءِ الحديقة . . مطفأ . .
ما كانَ لي . .
يتسرّبُ النورُ الأخير على الجدار ويمّحي
يتسرب الحبر الأخير من الحروف فتمحي . .
كلّ التفاصيل الحميمة لحمها مرٌّ . .
ومرٌ كلُّ ما تركَ الزمان على الرصيفِ . .
ومرةٌ كلُّ الدروبِ . .
ومرةٌ . .
ما كانَ لي . .
كفّي تيبّسَ والخرابُ يطالُ كلَّ حكايةٍ .
قلتُ : الزمان يقصّ أجنحتي ويعوي في دمي
قالَ : ابتعدْ . . فالصمت يمتدّ انحناء . . وابتعدْ
ستكون للخطوات رائحة التوجّعِ
وانكسار الريح في رئة المكانِ
وصرخة العيش المبدَّدِ . . فابتعدْ
قلتُ : الحكايةُ . . طلقةُ الحناء . .
فاقرأ قصةَ الزمنِ المعبأ بالنشيدِ
ظلالَ أغنيةٍ . . أعدْ . .
قالَ : الملامح أبحرتْ . .
والريح نائمة ووجه الأرض مسكون بظلّ نهاية جرداءَ
والسيفُ المدَدّ يرتعدْ . .
قلتُ : الملامح قدْ تعودُ لأصلها . .
وتردُّ ألوانَ الربيع الحلوِ . .
أسرجْها ... استعدْ . .

منها الذي يأتي أعدْ
قالَ: الملامح أبحرتْ . .
لن تستعيدَ فصولَها . .
وهطولَها . .
قلتُ: الملامح أبحرتْ . .
قل لي إذنْ . .
من يشتري حبراً لفوضانا
قمراً أخيراً واحداً
كي يرتوي في الليل موتانا . .
قل لي اذنْ . . !!
من يشتري ناقوسَ ذكرانا . .
قالَ: ابتعدْ
واحملْ إلى الظلِّ الكلامْ
وأقرأ على أجراسنا
أحلامنا . .
ناقوسنا . .
أشواقنا . .
وعلى حكايتنا السلامْ
فأنا أتيتُ لكي أنامْ
قلت: الملامح أبحرتْ . .
.قلبي يحاول أن ينوح فتهربُ الشطآنُ
ترتعشُ الظلال وتمَّحي
أمشي إلى ذاتي قليلاً . .
ينهضُ البحر المؤجَّلُ والمطالع كلها تمشي معي

أرتدُّ نحو الشمس أخذها معي
أرتدّ نحو الأغنياتِ
أمدّ في الوقتِ الجميلِ أصابعي
أمشي على درب الحنينِ أشدّهُ
فيفيض أغنية ويختصر المسافة يرتوي . .
أمضي إلى زمن الجذورِ
وأسرجُ الخيلَ . . البيوتَ . .
قوافلَ الحنّاءِ . . كلَّ فواصلِ البحرِ . .
المخبأ في الجبين . . وأضلعي
من كل زاوية يطلّ القادمونَ
من الزمان إلى المكانَ
من المكان إلى الزمان
ويدخلون البحرَ حنّاءً معي
يمتدُّ فصل حكايتي . .
فالبحر بعض مطالعي
والضوء جلدُ أصابعي
قالَ : ابتعدْ
فأنا أتيت لكي أنامْ
قلت : المرايا فوق نافذتي حطامْ
والريح فوقَ وسادتي
نامت يلفعها الظلامْ
قالَ : ابتعدْ
واقرأ أغانيكَ الأخيرةَ
كيف شئت ولا تعِدْ

فأنا أتيتُ لكي أنامْ

قلتُ: ارتعشتُ وظل قافلتي دمي

أشرعتُ أحلامي . . ركضت ورحت من ظمأٍ

أعبُّ مسافةَ الظلّ الأخيرةَ

أرتمي حتى العظام على الرصيف أضمّهُ

أبكي اشتهاءَ أن تجيءَ الشمسُ من وجهٍ بعيدٍ

أرتمي حتى احتراقي

كي أعودَ إلى دمي . .

يتضاحك الوهم السراب . . وأنحني

تنهدُّ في اللحمِ العظامُ

أروح من ألمٍ أصيحُ . .

أموتُ مراتٍ أصيحُ . .

وتختفي في الظلّ قافلتي وقدْ .

سقط الحريق على الجسدْ . .

وامتدّ في الطرقاتِ ما أبقى الزمان على المكان من الزبدْ . .

قالَ: ابتعدْ . .

فأنا أتيتُ لكي أنامْ

قلت : الحريق على الجسدْ

والريح يخنقها الزبدْ . .

قالَ: ابتعدْ . .

قلتُ: ارتعاش القلب حناء المطرْ

هذا الرصيف يئن والشجر انطلاق الروح في حلم الوترْ

حينَ انحنيتُ على النوافذِ كنتُ ألمسها فتبكي ثم تنهض كي تلمّ

أصابعي

والخيل حين أضيء غرَّتها ببعض الوجه تنتفض انتشاءً ترتمي حتى دمي
وتضمني
أبكي اشتياقاً . . غصةٌ في الحلقِ تخنقني
دمي شباكُ ذاكرةٍ تشدُّ ملامحي
قلبي على هذا الرصيف وأنحني . .
قال : ابتعدْ . .
قلت : الرصيف وأنحني
قال : ابتعدْ . .
قلت : اختنقتُ ولم أجدْ . .
قالَ : ابتعدْ . .
قلتُ : المكانْ . .
قالَ : السلامُ على الزمانِ على المكانْ . .
قلت : الرصيف الملح أشرعةٌ تهاوتْ . . وانحنتْ
كفي وآخر طلقةٍ
قال : السلامُ على الزمانِ على المكانْ
قلت : السلام على الزمانِ على المكانِ
على المكانِ . . على الزمانِ
على المكانْ . .

* * *

ابـــداع

«لِعَيْنَيْ أُمِّنْ إِسرائيل»

مهـا غريـب

قصَائدُنا ..
بلَوْنِ اللّيلِ في عَصْرِ الحَمَاقَاتِ.
وَصَمْتُ الصَّمْتِ أوْجَاعٌ
منَ الآتي..
وَلا آتٍ..

(*) مها غريب : أديبة وشاعرة من سورية، تنشر في الدوريات المحلية والعربية .

صَحَا مِنْ نَومِهِ الحَجَرُ.
وَأفشى سِرَّنا «القَمَرُ»
ونَارُ الشِّعر
لا لَهَبٌ، وَلاَ دِفءٌ، وَلاَ جَمْرُ
تَكسَّرَ في قَوَافيها
وَتفعيلاتِها العُمرُ..
وَظَلَّتْ في مَجَامِرِهَا
لِنَاظِرِهَا
بلا ضوءٍ، بلاَ نَارٍ، بِلاَ آت..
كَخُبزِ اللاَّجئينَ المرِّ في أَيْدِي الوِكالاتِ.
قصَائدنَا..
كَذَا شَاءَتْ
لَهَا صهْيونُ والقَدرُ..
وَمَنْ لَمْ يفقَهوا الدرسَ
وَمَنْ أَضْحَى ومَنْ أَمسى
لإِسرائيلَ يَنْتَصِرُ
وَيُمْطِرُنا
كَلاَماً
قُدَّ مِنْ سِجِّيلْ
لِعَيْنَي أَمْنِ إِسرائيل..!

* * *

قَصَائدُنا..
صقيعُ المَوْتِ حينَ المَوْتُ يُصفِرُ
فَيَجْتَرُّ

حَفيفَ الصَّمْتِ والرَّهَبِ . .
وأعشاشاً
منَ الوَصَب
ويَشربُ منْ عيُونٍ جليدْ . .
لأنَّ الشعرَ في زمَنِ المِراءِ لنزْوَةِ الأعْداءِ
يَمْتَحُ منْ صَديدْ
وَهَيْهاتَ الشّعور يُضيءُ
إنْ غارَتْ دماءُ الصيِّدْ
فَنَبْضُ الشّعرِ لا يخْضلُّ بالصَّبْرِ
علَى القَهْرِ .
ولاَ يَخْضَرُّ في زنزانَةِ الموتِ .
وَفي مُسْتَنقَعِ الصَّمْت
علَى البُطلاَنِ والخذلاَنِ والعدْوَانْ . .
علَى الأرضِ .
تَنُوشُ ضُلُوعَها الأنْيابُ والأيْدِي
ولاَ تُغْضي . .
حيَاءً . .
هيْئَةُ الأُمَمِ . .
ولا جنْدُ الحفَاظِ على الحقوقِ وعزَّةِ الإنْسانْ...
فَلاَ تسألْ عَنِ الشعرِ
وَعَنْ كرَّابةِ الكُرَبِ
فَبَيْنَ الحجزِ والتَّهويمِ والتهويدِ والرَّكْضِ
وراءَ الأمْنِ والأُمناءْ .
سيولُ دِماءْ

وألفُ مُصلَّبٍ حرٌّ على الخشبِ
وألفُ شهيدْ
بأرضِ العالمِ العربي . .
مِنَ الجولانْ . . لوادي النّيلْ . .
لِعَيْنَيْ أمْنِ إسرائيلْ !

* * *

قَصائدُنا . .
هي الشّعبُ الذي قالَ
لهُ الكُهّانُ
مَازالَ
هَواكَ الطّفلُ
لَمْ يَدْرُجْ
ولَمْ يَنْضُجْ
فَمَن يَدْري
إذا غَنَّيتَ مَوَّالاً
يَشُبُّ بصدرك العُذريْ . .
فَيستَثْري
عَويلُ الهَمِّ والغَضَبِ
ودَاءُ الرَّفضِ للأوجاع
والتَّشريد والسَّغَب . .
وحُمَّى الثّارِ والشَّغَبِ ؟ ؟ !
تَهمَّسْ . .
خلِّ هذا العالَمَ المكْدُودَ
واسْتَرِحِ

وَنَمْ في سُدَّةِ الحُكَّامِ
في قارورة الفَرَحِ.
وَدَعْ للسَّاسَةِ الأَكْفاءْ
علاج الدَّاء
وَفَنَّ الرَّسم والتَّفصيلْ
لِعَيْنَيْ أَمنِ إسرائيل.. !

* * *

قَصَائِدُنَا..
كَوَاقِعنا
غَدَاةَ ارْبَدَّت السُّحُبُ
وَعمَّ الأَرضَ طوفَانُ الهوَان
يُهتِّكُ الأَعْرَاضْ
وَيَسْتَلِبُ
يُدَمِّرُ في أَصَالِعنَا
أَقَانِيمَ الغَدِ الأَفضَلْ
وَيَهمِي
كُلَّ آلاتِ الدَّمَارِ عَلَى
مَنَازِلنَا
وَلاَ نَسَأَلْ...
كَأَنَّ بيادرَ الأَشْلاَءِ وَالأَنقاضِ
لَمْ تُحرِقْ مَدَامِعنَا
كَأَنَّا لَمْ نَعِ التَّارِيخَ
أَوْ يبْلُغْ مَسَامِعنَا
صَلاحُ الدِّين في حِطّينْ

وَلَمْ نعْزِفْ قَضيَّتَنَا
عَلَى قيثارَةِ الحِقَبِ
بأفئدَةَ
مِنَ اللَّهَبِ
وَنُطلقُهَا
نُسُورَ إِبَاءْ .
فَهَلْ خَتَمَ الإلَهُ عَلَى بَصَائِرنَا
فَأخْرَسْنا ضَمَائِرنَا
وأَدْمَنَّا تعَاطي الدَّاءْ
ورَقْصَ الصَّحْوِ والإِغْماءْ
عَلَى مَعْزوفَةِ التَّدْجيلْ
لِعَيْني أَمْنِ إسرائيل . . ؟؟

* * *

قَصَائدنا . .
بِعَصْرٍ كَوَاتِم الصَّوْت .
كَشَارِعِنا العَرِيقِ بِوَحْشَةِ المَوْتِ . .
فَلاَ لونٌ ، ولاَ طَعْمٌ ، ولاَ نَبْرَه . .
كَحَقْلٍ
وَدَّعَ الخُضْرَةْ . .
فَمَا الحَرْفُ؟ .
ومَا الكَلماتُ والأوزانْ؟
وما الشعرُ
إذا لم يَمْتطِ البركانْ
وفي اللَّهَبِ

تَمورُ خُطى قَوافيه
وتَمْلأُ بحرهُ المَرْجَانْ؟ ؟ .
فَكُفَّ اللَّوْمَ وارْتَقِب
مَواسمَ بَرْزَخِ الغَضَبِ
ولاَ تَسْأَلْ
عَنِ الشِّعْرِ
وَعَنْ تَغْرِيبَةِ الدَّهْرِ
وأَحْقاب
مِنَ الصَّبْرِ
وَهَمٍّ . .
حَرَمُوا ذكْرَهَ .
فَلَمْ يُنجبْ سوى النَّكْبَهْ . .
سِوى النَكسَهْ . .
وَنَصْرٍ
كانَ كالحِبْرِ
على النَّهر .
طريقاً خطَّ في ديْمَهْ .
فأمطَرَنا «منَاحِيمَهْ» .
وَقَصَّ النّيل . .
لِعَيْنَيْ أَمْنِ إِسرائيل . . !

* * *

قَصَائِدُنَا ؟
قَضِيَّتُنَا
كِيَانٌ قَائِمٌ فِينَا

قضيْنَا العَامَ بَعْدَ العَامِ
نُرْضعهُا
أمَانِيْنَا . .
ونَسْقِيها
أغَانِينَا
ومرَّتْ . .
مرَّت الأعْوَام كَالأقْمارْ
ومَاضِينا . .
كأحسنِ مَا تكُونُ الحَالُ
إنْ قِيْسَتْ
بحَاضِرنا
ومَا حَصَدَتْ أيَادِيْنَا . .
كأنَّ الرَّفْض للتَقْسِيم والتَّهويدِ
والتَّدْويلِ والنكْبَةْ . .
غداً سُبَّةْ . .
وعَيْباً
في مواضِينَا
فَبِتْنَا
نَمقُتُ الحرْبَ
ونَرْفعُ لليَهود شعَارْ .
ومَا اختارُوا لَنَا
نَختارْ . .
مِنَ الإجمالِ للتَّفصيلْ
لِعَيْنَيْ أمْنِ إسرائيل . . !

*** *** ***

وَتَسْأَلُني عَنِ الشِّعرِ؟
وَفي سِفْرِي
طواغيتٌ وأَقزَامُ.
تَحَدَّوْا ألف هولاكو
وَجنكيز خانَ في التَّقتيلِ والتَّعذيبِ والقهْرِ
وَمَا سَبَتُوا
ولا صاموا
«وفي صبرا وشاتيلا»
بِحَارٌ مِنْ دَم الأطفالْ.
وَأحمرُ، أخضرٌ، أزرقْ
ذبَابُ الموت في لبنانْ.
في بَيْروتَ
في الخندَقْ
علَى الأحشاء يَحتَشِدُ
وَفي الأرحام يَبتَرِدُ
وَيَحتَشِدُ
علَى الصدرِ، على النَحْرِ علَى الثّغرِ
كأَنَّ قِيامةً قامَتْ
ولَمْ تقعُدْ. .
فكلُّ الأرضِ سَيلُ دِمَاءْ
رؤوسٌ . . بعضُ أجزاءٍ مِنَ الأيْدِي
وألعَابٌ . . وبعُض رِداءْ
وأطرافٌ مُصلَّبَةٌ على النَّهدِ
وأمتِعَةٌ وأكوابُ. .

وبَيْتٌ ما لَهُ بابُ
ولا أقفالْ . .
هو الزلزال . . ؟
تُرى أم شِرعَةُ التقتيل؟
لِعَيْنَيْ أَمْنِ إِسرائيل . . !

* * *

لعَيْنَيْ أَمْنِ إِسرائيل . . !
فَلْتُفْقأ
عُيونُ الحقِّ والإنسانِ
ولْتُطفأ
مَشاعِلُ هبَّةِ الإعصارْ
ولَهفةُ عَوْدةِ الأنهارْ .
فيختنقُ
جنينُ الحُلْمِ في الرَّحِمِ
وتَحترقُ
بقايا الأرض والتاريخْ
فذاكَ مُخيَّمُ الأوجاعِ في «صبرا»
غدا نهرا
منَ الأشلاءْ
تَقاذفُها جُموعُ الماءْ .
وحشدُ النَّازحينَ على بقايا أضلُعِ الطُّرقِ
بلا أُفُق
كَشلاَّلِ الدَّم النَّزِفِ
يَشُقُّ مهَامهَ الغَسَقِ

بلا نَسَقٍ . .
يسيرُ يسيرُ لا يدريْ
فَمنْ قبرٍ إلى قبر إلى قبرٍ . .
يُلملمُ أعينَ القلَقِ
يُنادي أين إخواني؟
«مِنَ الشام لِبغدانِ
وَمِنْ نجدٍ إلى يَمَنٍ
إلى مصرَ ... فتطوانِ»؟؟
فَلا رَجْعُ
سوى التَّهليلْ . .
لِعَيْنَيْ أمْنِ إِسرائيل . . !

* * *

وَداعاً أيُّها الشِّعْرُ
إذا لم تَسْتحِلْ خنْجَرْ.
وَقُنْبلةً . .
شَظاياها
تُقوِّضُ أحرفَ الشُّكْرْ.
تُحيلُ الشهدَ في الكلماتْ
إلى حَنظَلْ . .
يُمَزِّقُ صولةَ الرِّجْسِ
فَقَدْ قامَ الأُلى رَحلوا
وَسقُّوا ظُلمةَ الرَّمْسِ
كما الشَّمْسِ
صِياحُهمُ بقلبِ الصُّبحِ والزَّيتونْ . .

كما الإعصارْ . .
وَفي أَعطافهِمْ نقِمهْ .
وأعينُهم
تدورُ رحىً
لتسْحقَنا بلا رحَمَهْ . .
فَهَلْ نقوى على النّجوى
إذا ما خانَنَا الجَلَدُ
ولم نَصمدُ كمَا صمدُوا
وَبتنا نَحن نُبتَعدُ
هناكَ هناكَ نبتَعِدُ
وراءَ ضبَابة التمييعْ
وراءَ مَجالسِ الترقيعْ
وفي زنزانة التطبيعْ .
نُوَاري
سَوأة التّقتيلْ
لِعَيْنَيْ أمْنِ إسرائيل . . !

* * *

لِعَيْنَيْ أمْنِ إسرائيل . . !
معاشِرَ أمّةِ العرَبِ
كأهل الكهف أمسينا
ننامُ . . ننامْ . .
على معْزوفةِ «الخَشَبِ»
وأطنان
مِنَ الخُطَبِ . .

وَحربِ كلامْ . . !
وتَنتَظرُ . .
قلوبٌ ملؤُها الإيمانُ
في لبنانَ
تنتَظرُ . .
تُطَهّرُ بُرْدَةَ الأَوطانْ
مِنَ التَّدْليسِ والرِّجْسِ
مِنَ الأَضغانْ
وتنتظرُ
يداً . . عوْناً . . مِنَ الإخوانْ
وَتعتَمِرُ
تُصلّي رُكعةَ الغفرانْ
وَتنتظَرُ
فَينْهَمَرُ
هوَانُ الصمْتِ كالطوفانْ
وصوتُ «العِجْلِ» في سيناء كالرَّعدِ
يُنادي :
أزمة اشتدّي
وأذْكي الدَّاءَ في العِلّهْ
وفي النيران والبركانْ
يذوبُ يسوعُ والإنجيلْ
لِعَيْنَيْ أمْنِ إسرائيل . . !

***

وتَنَبَهرُ.
جمُوعُ العرُبِ تنبَهِرُ.
فَلا حسٌّ
وَلا خَبَرُ..
وتَنتَظِرُ..
وَقافلةُ الضيَّاع علَى
فَيا في القَهرِ
تَنْسَكِبُ
فَلاَ كرمٌ
وَلاَ عنَبُ
ولا حادٍ يشُقُ لَهَا دروبَ الشَمْسِ
أَوْ أملاً..
وَبوْصَلَةٌ رمَتْها الرّيحُ في أعقابِ دوَّامَهْ
فَلاَ شرقٌ
وَلاَ غَرْبٌ
وَلا طيرٌ بها حَامَا
سِوى ترنيمةِ الصَّمْتِ
على الموت.
وَوقفة ذلَّةٍ حَمقاءَ في أطلالِ جبَّانَهْ.
دَقيقَتُهَا؟
بعُمر العَجْزِ في كنَّا وفي كانَ
ونَجتمعُ..
وَيا ويلاه كَمْ رُحْنا على الأنقاضِ نَجتمعُ
عقُوداً مِنْ ليالي العمر صُغْناها

وَنَجتمعُ .
ولم نحصدْ سوى الشكوى
سوى الإذلال والبَلوى ...
وتلك حَصيلةُ التّحصيلْ . .
لِعَيْنَيْ أَمْنِ إِسرائيل . . !

* * *

وتَجْتَمِعُ . .
سَرَاةُ العُرْبِ
تَجْتَمعُ . .
ولَمْ أُبْصِرْهُ يَلْتَمِعُ
شُعَاعُ العودة الغرّاء
للأرضِ التي صِرْنَا
بَعيداً عن مَواطِنِها
بعيداً عَنْ مَرَافِئِها
عَن الحُلم الذي عِشْنَا
عَنِ الصُّبحَ الفلسطيني
ونَجتمعُ
ونَرجوهم ليجتمعوا
فيَرْتفعُ
على الأفاق تأويلُ .
«سلامٌ» «عادل» يَنْهَلُّ
مِنْ كَفَّيْهِ تَقتيلُ
يعيدُ حكايةَ «البقرة»
يُعيد حكاية التعجيزِ في الأشكالِ

والألوانْ . .
وَدَفْن الحقّ في الطيّنِ
وَقتل النّاس والأوطانْ .
وَيكبرُ . . يكبرُ الوجعُ .
فَيَقتَلعُ
عيونَ الشِّعر من رِئتي .
وَمَوجُ الصمت يِبْتَلعُ
شراييني . . وأورِدتي .
فقد حطّتْ بشاطيه يَنَابيعُ الدَّم الأطْهَرْ
وسيلُ الأنفسُ المعطاءِ . . والعنَقاءْ .
ورفضُ الأمّة الأحمر . .
لسِوْطِ الوَهمِ والتأويلْ . .
لِعيْنَيْ أَمْنِ إسرائيل . . !

* * *

قَصَائدُنا . .
هي المُطْلَقْ
إذا مَا أَزهرَ الحُلُمُ
وعَانقَ بحرَها نغَمُ
تَسَلّلَ مِن كرومِ اباءْ . .
وَحلّق كالنّجوم الزُّهْرِ
مُؤتلقاً
بكلِّ سَمَاء ....
قَصائدُنا إذا أَمسَتْ
بلون شقَائقِ النّعمانْ

وَرايات الدَّمِ المسفوحِ
فوقَ مَدَارِجِ المَجهولْ
وَطيّ «رسالةَ الغفران»
وَخَطَّ الحَرْفُ في دمها
« أنا سِيزيفْ»
أنا بعضي الذي يشتَقُّ مِنْ بَعضي
أنا الحرُّ الذي يبكي بلا دَمْعِ
أنا العَوْدَه . .
أنا الحَرْفُ الشجاعُ بزَوْرَقِ الكَلمهْ .
أنا الترياقْ . .
أنا كلُّ العصافيرِ التي انبثَقَتْ مِنَ الأرزاءْ
قصائدُنا إذا أَمسَتْ
بحقِ نَفْحَةَ البركانْ
وغَنَّتْ عِزَّةَ الإنسان .
فَلاَ جَدوى
من التضليلْ
لِعَيْنَيْ أَمْنِ إِسرائيل . . !

* * *

ابــــداع

قصــــة

ظل المحارب (*)

نيــروز مالــك

وقف يتأمله عندما رآه في المرة الأولى.. وجهه ليس غريباً عليه! يذكر كنيته فقط «الغنيمي»، أما اسمه الأول فقد غاب عن ذهنه.. ولكنه سيتذكره. لقد تغير كثيراً.. إنه الزمن!

(*) نيروز مالك: أديب وقاص من سورية، عضو اتحاد الكتاب العرب، عضو جمعية القصة والرواية. من مؤلفاته: «الصدفة والبحر»، «أحوال البلد».

شعره بات شايباً، لم يبق من السواد الفاحم الذي عُرف به إلاّ بعض الخصلات . .

تخطى الشارع وهو يلتفت إلى الوراء، علّ وعسى ان يراه . . ولكن مدخل البهو الواسع أمام مكتب السفريات والشحن، كان فاغراً على بعض الأضواء، رغم ان النهار كان في منتصفه . كان يبطىء من سيره كلما وصل إلى مدخل البهو ليتمتع بالهواء البارد المنعش المتسرب عبره في مويجات وتيارات متتالية . .

ابتسم ونظر أمامه . .

❊ ❊ ❊

منذ مدة طويلة يرغب في زيارة المتحف، ولكن أشغاله الكثيرة تمنعه عن ذلك . منذ سنوات وهو يتذكر، كلما مر بالمتحف، ذاك العمود الفقري ورأس السهم البرونزي المنغرز بين فقرتين منه . قال الدليل: «إنه هيكل عظمي لمحارب عمره سبعة آلاف سنة . إنه من اوائل من سكن في مغائر حلب . .»

شعر برهبة وهو يتأمل العمود الفقري والرأس المعدني المغروز ما بين فقراته ... حتماً أصيب الرجل المحارب بالشلل، محارب صنديد، كان يقاتل أعداءه ... وفجأة ينغرز سهم في ظهره، يستقر رأس السهم المعدني ما بين فقراته، يسقط، وعندما يفيق من غيبوبته يجد نفسه مشلولاً . .

يقال، ان البعثة التي حفرت منذ سنوات في تلال الشمال، هي التي كشفت عن الهيكل العظمي . ذكر صاحبه، العامل في المتحف، انه ساهم إلى جانب البروفسور «ايليان» في الكشف عنه .

وقد كانت فرحتنا كبيرة بلقيتنا . . تصور هيكل عظمي عمره سبعة آلاف سنه!

❊ ❊ ❊

التفت إلى اليمين ليقطع الشارع . توقف، لأن سيل السيارات كان قد تدفق بعد ان أضيئت الإشارة الخضراء على رصيف الشارع . توقف .

سيارات من كل الموديلات والماركات. حتى ان بعضها بات قديماً جداً. كان الأجدر بها ان توضع في المتحف كذاك الهيكل العظمي. ظل واقفاً يتأمل القضبان الحديدية القائمة على زوايا الشارع، وعلى طول الرصيف تحجز المارة وراءها.. لا بد ان اتذكر اسمه؟ «الغنيمي» كنيته، أما الاسم فلا بد لي ان أتذكره.. وعندما يتم لي ذلك، سأذهب إليه واسأله ان كان يتذكر أيامهما في ثانوية «المأمون»؟

سار يقطع الطريق، متوجهاً إلى سوق الهال. كان بحاجة إلى شراء بعض الخضار والفاكهة. أما اللحم فهو يبتاعه من الحارة. هناك صاحب «الملحمة» صديقه. يختار له لحماً جيداً وبسعر معقول. خطا خطوته باتجاه سوق الهال..

عربات، وبسطات موزعة على الرصيف المحيط بفندق الأمير السياحي. غريب أمر هذا الفندق! مكانه يفتقر إلى الذوق السياحي والدعاية له...

مرت مجموعة من السياح. شعر برجفة خوف. توقف كردة فعل منه تجاه الجماعة السياحية. تذكر ذلك المريض بنقص المناعة الذي قرأ عنه في إحدى المجلات الطبية. لقد بات منذ ذلك اليوم يتخيل ويظن ان كل سائحة تحمل فيروس المرض الخطير..

تراجع خطوة وعرج باتجاه الشمال.

* * *

عالم عجيب من الناس، خليط غريب من البشر، دكان لبيع الألبسة القديمة، مطاعم شعبية قذرة تفوح منها روائح الزيوت الزنخة، مأكولات لا تسر النظر. بصق وسار مسرعاً.

خرج إلى الشارع. تلفت ذات اليمين وذات اليسار، توقف، تأمل إمرأة.. لم ير منها سوى عينيها، مجلببة بالسواد من قمة رأسها إلى أخمص قدميها.. شعر بأسى وهو يتذكر قصة الرجل الذي انتحل شخصية امرأة

مجلببة ليقوم بزيارات محرمة لعشيقته، على أساس إنه امرأة. . حتى انكشاف امرهما فضجت حلب بالقصة. .

تابع سيره الحذر بينما السيارات ما تزال تتدفق كنهر. من أين جاءت كل هذه السيارات؟ منذ خمس سنوات لم يكن في المدينة حتى نصف عدد اليوم؟

سمع صوت زمور حاد، فتوقف في مكانه. التفت باتجاه صوت الزمور. .

* * *

ابن «الغنيمي». . يجب ان يتذكر اسمه، هذا من جهة، ومن جهة أخرى كانا معاً في ثانوية «المأمون»، كانا في صف واحد، لا يذكر ان كان الصف العاشر أم الحادي عشر... نعم إنه هو. . بائع الخضار الذي اعتاد الشراء من عنده، كان البائع واقفاً، يتحدث مع صبي صغير. .

السلام عليكم. .

لم يلتفت البائع اليه وهو يرد التحية: وعليكم السلام. .

بحث بين الكوسا عن الصغيرات التي اوصته زوجه باقتنائها، لا تنسى من أجل طبخة «شيخ المحشي». اختار مقدار كيلوين من الكوسا. ثم اشترى بعض الفاكهة، نسي. . عليه ان يبحث عن برتقال. لقد اشترى تفاحاً. أما البرتقال فنسيه. . وقف وهو يتأمل السمك الملقى في قاعدة خشبية، مفتوح العيون، براقاً، رمادياً مسوداً، يلمع والبائع ينادي: عايش يا سمك. .

* * *

هز رأسه، لم يستطع للمرة الالف من ان يصطاد سمكة واحدة. لقد أمضى نهاره الثالث وهو واقف على شاطىء النهر...

اللعنة! إنها تمر من جانب السنارة، تدور حول «الطُعم» تنتش الدودة دون أن تبتلع السنارة. .

تفو! قام يحمل حاجياته، ويعود إلى البيت. عايش يا سمك، ما يزال النداء يخترق سمعه. .

كانوا ينظرون إلى ... ابن «الغنيمي» نظرتهم للمنقذ، كان الوحيد الذي يدافع عن الطلاب بإقناع . . حتى انه تشاجر مع احد الأساتذة لأن الأخير رفع أحد الطلبة علقة . . فأعتبر ابن «الغنيمي» الأمر إهانة للطلاب جميعاً . .

مرة أخرى يتوقف أمام الاشارة الضوئية الحمراء التي شعت أمامه . وقف وانتظر . .

وقفت إلى جانبه امرأة . عرف من رائحة العطر النفاذة التي أحاطت به . أدار وجهه إليها بحركة طبيعية غير مقصودة ككل الناس الواقفين أمام إشارة المرور الحمراء التي تحجزهم وراءها بينما السيارات تنطلق في اتجاهين متعاكسين . .

بيضاء بعيون واسعة، وشعر قصير بلون بني غامق، وثوب أزرق سماوي ذو فتحة واسعة عند الصدر . وقع نظره على جذر نهديها المقببين . . صورة جميلة وعطر فواح يحبه، انه «هزار» الذي شاع في الآونة الأخيرة . قالت له زوجه، أنا أكره رائحته . ثم اضافت، بعد ان أصبح شائعاً، لم تبق «قرباطية» إلا وسكبت منه على نفسها . .

لوى رقبته وقال لها، أما أنا فأحب رائحته . .

❋ ❋ ❋

خطا مع الناس بعد ان توقفت السيارات وانحجزت وراء الاشارة الضوئية الحمراء . تقصّد ان يبقى إلى جانب المرأة، فجعل من خطوتها مقياساً لخطوته من أجل ان يتنشق عطر «هزار» المُسكر . . وعلى الرصيف الثاني افترقت عنه، مضت بثوبها الأزرق السماوي الطويل الذي يضم جسدها النحيل المثير . .

هيه . . يا أخي . . هيه . . ما بك؟

التفت بحدة ... رأى صاحبه «عبد الودود» واقفاً أمامه وهو يضحك ويقول : والله العظيم سأوصل الخبر لأختي «أم محمد» لقد ضبطتك بالجرم المشهود . رأيت رأسك الذاهب وراء المرأة . .

ثم أمال صاحبه وجهه باتجاه المرأة وتابع: ولكن.. والله.. مثيرة.. لقد تأملتها قبل أن أراك بمدة طويلة..

ثم سأل: إلى أين؟

- إلى البيت..

- ماذا تحمل..

- بعض الخضار والفواكهة. إنها أوامر «أم محمد» فهي متوحمة على «شيخ المحشي»..

وضحكا..

القى كل منهما تحية للآخر ومضيا باتجاهين معاكسين. و«عبد الودود» يهتف به: لا تنس ان تزورنا أنت وأم محمد..

- انشاء الله..

***

مر بالزقاق الضيق الذي تظلله شجرة كينا قديمة ضخمة، رأى الفاخورة المتهدمة، ولكنه لم يجد صاحبها الشيخ الذي اعتاد ان يراه جالساً أمامها. ماذا؟ هل قضى نحبه؟ ربما، فهو لم يمر من هنا منذ أكثر من شهرين.. وهي مدة كافية ليموت فيها إنسان ما، وبخاصة ان كان شيخاً متهدماً..

وفجأة.. انبثق صاحب الفاخورة الشيخ من أمامه كالقدر! بسم الله الرحمن الرحيم. شعر بخوف حقيقي.. إنه حي، لم يمت. اطال الله في عمره. ذات يوم دعاه.. ابن «الغنيمي» إلى سهرة، ولكنه لم يذهب، خاف! لم تكن علاقته وطيدة به. كان قد سمع عنه، إنه يتعاطى السياسة. تساءل وهو يتأمل.. ابن «الغنيمي» ماذا يمكن لهذا الشاب النحيف ان يفهم من السياسة؟ ضحك عندما سمعه يقول لهم، الظلم لا يدوم، والليل لا يستمر.. ثم هز.. ابن «الغنيمي» اصبعه في وجهه.. وان النهار لا بد له ان يطلع..

ضحك، أي نهار سيطلع.. وأي ليل سينجلي؟؟

***

شعر بالتعب . .

أنها الكهولة . هز رأسه وقال ، لقد مضى العمر دون أن يحس بذلك . . أما كيف مضى ، فلا يعرف . . في البارحة كان يهدم جبلاً! وها هو اليوم لا يقدر على حمل «اغراض» وزنها ستة كيلو غرامات فقط . . هز رأسه ، انها الحكمة الإلهية . .

بَصرَ أمامه تلك الكراسي الخشبية القديمة المبعثرة بين جذوع الأشجار الواقفة في صفين على امتداد شارع «الجلاء» ، تلفت حوله وقال ، كانت هذه المنطقة تُعتبر نائية قبل ثلاثين سنة ، بعيدة عن العمران واقدام الناس . لا أحد يمكن ان يفكر بالمجيء اليها . . كان يأتي مع «حنان» ، تلك الفتاة الصغيرة التي سلبت لبه في وقت الظهيرة ، أو يتمشيان في ساعة العصر . يجلسان على هذه الكراسي التي كانت جديدة في تلك الأيام البعيدة ، ويتحدثان في شتى أمور الحياة . ثم يقومان لينسل كل واحد منهما في طريق . .

هز رأسه وهو يتأوه . .

مر بالشارع متوجهاً إلى فندق «بارون» لا بد ان يلقاه! لا بد ان يتذكر اسمه الأول . . قال له ابن «الغنيمي» ، ما بك خائفاً! فقد ذهب معظم الأصدقاء في صفنا يوم الجمعة الماضية!

ابتسم له ابتسامة مترددة وقال لست خائفاً ، إلا إنني كنت مشغولاً . .

قال . . ابن «الغنيمي» ، لابأس . ما رأيك ، في يوم الجمعة القادم؟

تساءل ، ماذا ، هل تجتمعون في كل أسبوع؟

اجابه ، يعني . . ان لم يمنعنا امر ما!

سأل : مثل ماذا؟

حرك ابن «الغنيمي» يده إلى جانبه بحركة فجائية وقال ، يعني . . ثم سأله ، ماذا ، هل ستحضر؟

اطرق ولم يجب . كرر سؤاله ، ماذا قلت؟

هز رأسه وقال: لابأس.. سآتي. ثم أضاف، وان لم يعجبني اجتماعكم سأخرج قبل الانتهاء منه!

هز ابن «الغنيمي» رأسه وهو يبتسم له وقال، ليكن..

***

تسلل إلى الجادة اليمنى. وقف أمام باب مبنى. تأمل شبك المصعد الأخضر اللون. لقد ركب هذا المصعد مئات المرات. كان «مركز الفنون» يقع في الطابق الأخير منه، أصبح اليوم فندقاً. ظل يدرس فيه ستة أشهر قبل ان ينتقل المركز إلى شارع «بارون» كان فتى في تلك السنوات. كان قد حط عينيه على قفاه من فتيات المركز. كان ينتظرها ليصعدا معاً في المصعد... مازال يشعر بتلك السعادة عندما لمس يدها بصورة غير مقصودة، عندما مدا معاً أصبعيهما إلى مفتاح المصعد ليضغطا عليه.

واستحلب ريقه وهو يغمض عينيه، يراقب تلك الفتاة في خياله بعد ان أصبحت في فراشه، وهكذا تخيل تلك الفتاة مدة طويلة..

***

دخل الدار وهو يحس بخوف. كانت الدار عربية واسعة، رصفت الكراسي على شكل صفوف وراء بعضها بعضاً. كان الحاضرون قلة. جاء قبل الوقت بزمن لابأس به.. فعل ذلك ليستطلع الأمر. كان خوف ما يجوب صدره، فقد سمع عن ابن «الغنيمي» إنه يعمل بالسياسة وقد سمع ان السياسة كانت دائماً سبباً في خراب البيوت العامرة.

***

وصل إلى الفندق - فندق بارون - اوقفته القضبان الحديدية والسلاسل على طول الرصيف. شعر بغضب، أي مدينة هذه تزرع ارصفتها بالسلاسل والحديد..

اللعنة!

نظر إلى باب فندق «بارون» يقال، عبر هذا الباب دخل الجنرال «ديغول» إلى الفندق، وعبره تسللت الكاتبة «اجاثاكريستي» وهناك كثير من الشخصيات التي أصبحت اليوم تاريخية قد رقدت نياماً في اسرّة هذا الفندق الذي أصبح اليوم من الدرجة الثالثة أو الرابعة!

حدثه صديق له يعمل مهندساً، ان أصحاب الفندق يبحثون عن ممول لتجديده ورفع مستواه السياحي ليكون مثل فنادق خمس نجوم التي ملأت المدن اليوم . .

التفت إلى يساره، يبحث عن ابن «الغنيمي» في المدخل الظليل لبهو مكتب السفريات . . بحث بانظاره بين الواقفين فيه من العاملين عن صديقه أيام زمان، ولكنه لم يجده بين التجمع الواقف في عمق البهو . . تساءل وهو ينظر إلى عيني ابن «الغنيمي»، اضراب طلابي؟ لماذا؟ أجابه، تضامناً مع العمال الذين يطالبون بزيادة أجورهم . .

تأمل ابن «الغنيمي» وهو وراء المنصة، يضرب بقبضة يده سطح الطاوله المغطاة بقماش أحمر، يضرب ويصرخ، نعم . ليس أمامنا سوى الاضراب تضامناً مع ابائنا العمال . .

شعر بخوف. قال لنفسه، هذا «الغنيمي» مجنون. إنه يريدان يوردنا موارد التهلكة . . الاضراب يعني اغلاق المدرسة ومجيء الشرطة والدرك واطلاق رصاص ودم وموت . .

وفجأة لمح صديقه ابن «الغنيمي» يخرج من عمق البهو ليقف في وسطه وهو يشير إلى بعض العمال ان يسرعوا في نقل المواد إلى الشاحنات المرصوفة إلى جانب الرصيف . .

شعر بفرحة صغيرة، نعم. إنه هو . . تذكره . . فؤاد . . فؤاد الغنيمي . . نعم. كانا معاً في المدرسة، في الصف العاشر أو الحادي عشر لم يعد يذكر . .

*** *** ***

قطع الشارع، تسلل عبر السلاسل الحديدية إلى الرصيف. وقف وهو يشعر بخدر في يده المثقلة بالمشتريات. نعم «فؤاد الغنيمي» تأمله. كان واقفاً ما بين ظل البهو ونور الشمس الساقط على الرصيف. كان يحمل بيمناه هاتف لاسلكي، يهتف به. اقترب منه، حاذاه.. انتظر لينهي مكالمته الهاتفية ليسأله عن أحواله..

التفت صديقه إليه بعد ان دار حول نفسه نصف دورة وهو مستمر في الحديث بالهاتف. جاءت نظراته في عينيه. ابتسم له، أراد بذلك ان يذكره بنفسه، ان يقول له، أنا.. ألا تذكرني..

كان صديقه يتأمل وجهه الواقف أمامه، يحاول ان يتذكر امراً ما. كأنه بدوره يسأل نفسه، أين رأى هذا الوجه، أين عرفه، من هو صاحبه.. لقد لمس فيه، وهو ما يزال يتحدث بالهاتف، كأنه تذكره، عرفه.. فهو لم يتغير كثيراً رغم السنوات الطويلة التي مرت عليهما دون ان يلتقيا مرة واحدة..

قال له صديقه فؤاد الغنيمي في تلك الأيام، أتمنى ان تشاركنا الاضراب، ان فعلت، ستكون قد شاركت والدك في معركته ضد أصحاب المعامل.. أنهى صديقه مكالمته. ضغط على المُستقبل المعدني وأخفاه في المكان المخصص له.. تردد في التحرك وهو ينظر إليه كأنه يسأله، ان كان يريده في سؤال!

ابتسم له وتقدم منه خطوة، مد يده ليصافحه وهو يقول: ألم تعد تذكرني. اعتقد بأنك فؤاد الغنيمي. اذكرك، كنا معاً في ثانوية المأمون، صف عاشر أو حادي عشر، لم أعد أذكر. أليس كذلك..

ثم تابع: حاول ان تتذكر من أكون؟

كان صديقه ما يزال واقفاً ينظر إليه بصورة حذرة، لم يبتسم له بعد، لم يضحك، لم يمد يده. كان يضغط على الهاتف اللاسلكي بين أصابعه..

ما لبث ان فتح فمه وقال: أنا آسف.. أقصد أنت مخطىء.. لست الشخص الذي أشرت إليه..

وأدار له ظهره ومضى إلى عمق البهو وهو يحث العمال على زيادة نشاطهم، ففي الساعة الخامسة ستنطلق الشاحنات.. اسرعوا.. اسرعوا..

قال لنفسه، غير معقول، حتى صوته هو صوت فؤاد الغنيمي.. يذكره تماماً!

وفجأة، علا في إحدى الغرف صوت ينادي من عمق البهو: أستاذ فؤاد.. فاكس من وكيلنا في استانبول..

تحرك الأستاذ فؤاد، صديقه حول نفسه بارتباك، ثم توجه إلى الغرفة التي صدر منها الصوت مجدداً: أستاذ... فاكس.. من استا..نبو..ل.

***

ابـــداع

البلهـاء

د. هيفاء بيطار

بعد يومين من زفاف وحيدها، وجدت تيريزا البلهاء ميتة تحت شجرة السنديان الهرمة الوحيدة في الحديقة الصغيرة قرب بيتها، تحديداً الغرفة الحقيرة التي عاشت فيها ربع قرن مع ابنها.

(*) د. هيفاء بيطار: أديبة وقاصة من سورية، تنشر في الدوريات المحلية والعربية. من مؤلفاتها: «ورود لن تموت»، «خواطر في مقهى الرصيف».

اختلفت الآراء حول وفاة تيريزا البلهاء، منهم من رجّح أنها انتحرت، مستحضرين فرويد إلى أذهانهم الذي سيعتبر - كما يحلو لهم ان يفسروا - زواج ابنها نهاية لحياتها من جهة، وتكثيفاً شديداً للحادثة التي صبغت مستقبلها إلى الأبد، حين حملت بابنها وهي في الرابعة عشرة، يومذاك تنصل الأب من الاعتراف بأبوته للجنين، واعتقد البعض أن تيريزا البلهاء توفيت بسرطان الثدي الذي تعاني منه منذ سنوات وترفض العلاج. أما ابنها الذي بكاها بدموع من نار، فكان يهذي وسط دموعه أنها توفيت من الحزن، وبأن الحزن حين يزيد عن حد معين يصبح قاتلاً.

لم يشيّع تيريزا البلهاء إلى مثواها الأخير سوى نفر قليل من الناس. اختيها الوحيدتين دون زوجيهما اللذين كانا متبرئين من تيريزا الساقطة، ابنها وزوجته، ومالكة الغرفة التي استأجرتها تيريزا لتعيش فيها مع ابنها.

التصقت بتيريزا صفة البلهاء منذ كانت في الرابعة عشرة، كانت كبرى اخوتها، ومسؤولة عن العناية بهم لأن أمها مضطرة للعمل من الصباح وحتى المساء خادمة في البيوت لتعيلهم، فيما والدها هائمٌ منذ سنوات في مصحٍ للأمراض العقلية.

كثيراً ما حلمت تيريزا بزيارة والدها، لكن أمها كانت تزجرها كل مرة وتنهيها عن ذكره، فما كان هذا النهيّ القاسي إلا مزيداً اضطرام أشواقها وأفكارها نحو والدها، كان غيابه يجعل حبها له شفافاً ونقياً لا تشوبه كلمات البشر الفظة القاسية، ولا تصرفاتهم الخالية من الرحمة، وكثيراً ما كانت ترنو إلى البعيد وتتخيل أنها تركض مسافات ومسافات لتلقي بجسدها في حضنه، فيضمها بقوة إلى صدره وتمتزج دموعهما وهو يعدها أنه لن يتركها أبداً... كانت صديقاتها يسخرن منها حين يضبطنها تبتسم وتبرطم بكلمات وحدها، فيقلن لها: المجانين فقط يتحدثون مع أنفسهم.

لكنها كانت تبتسم ولا تُعلّق بكلمة، فهي تحب صديقاتها من كل قلبها حتى لو سخرن منها وتهامسن أنها بلهاء... ما كانت تفهم فنّ الكذب، ولا

فلسفة الغش، إنها تُعبّر عن كل ما تحسه بالقول والفعل وعلى الملأ. ما كانت تفهم لماذا يداري الناس سلوكهم، ولماذا يكونون بعدة أقنعة!

فذات يوم حين زارتهم جارتهم، أدهشها ترحيب أمها الحار بالمرأة، فانبرت تيريزا تقول بسذاجة: أمي، أليست هذه جارتنا التي تقولين عنها بخيلة وثرثارة، ولا يهمها سوى اصطياد زوج ثري لابنتها.

انقطعت العلاقة بين المرأتين بسبب تيريزا البلهاء، ورغم العتب القاسي الذي تعرّضت له تيريزا من أمها، فإنها لم تفهم لماذا اعتُبرت مذنبة؟! بقيت على تساؤلاتها الساذجة: لماذا لا يقول الناس كل شيء أمام بعضهم؟ لماذا يكذبون؟ وما معنى الكذب؟!

فرحت بجسدها اللدن الرشيق الذي أخذ يتكور، ويشع حرارة جديدة، أشبه بتيارات مائية ساخنة تدغدغ جلدها وأحشاءها، كانت تضحك لصورتها في المرآة وهي تكتشف تلك المشاعر اللذيذة، وتتساءل لماذا لم تشعر بها من قبل؟! وكانت تقضي ساعات تتأمل نهديها الشامخين، وتمرر يديها على وركيها وبطنها وفخذيها، منتشية بالتحول الجميل والمدهش لجسدها، كانت مزهوة بتفتح أزهارها، بالثمار اليانعة الشهية التي ترغب أن يتحلّب الناس ليتذوقوها، وكانت تبكي بدموع سخية وهي تسمع أغاني عبد الحليم حافظ الذي احتل أحلام يقظتها التي لا تنقطع إلا عند الضرورة.

في الثالثة عشرة سقطت تيريزا في شرك الحب، كل الحارة شهدت حبها للشاب الجميل الذي يقود سيارته الفخمة البيضاء، ودون ان تتلفت خائفة، وأمام العيون المتلصصة من الشقوق والثقوب، كانت تيريزا تركض إلى حبيبها، وتجلس بجانبه في السيارة ليأخذها إلى الشقة التي استأجرها لغرامياته.

دُهشت تيريزا حين انفضّت عنها صديقاتها، وصرن يرمقنها باحتقار ويتهامسن حين تمر بجانبهن، كانت تتساءل بدهشة وحزن: لماذا تغيرّت نظراتهن؟! ما كان لها أن تفهم أبداً نظرة الاحتقار، فهي لم تختبر هذا الشعور، ومادة روحها النقية غير مؤهبه للإحساس به.

أخذ بطن تيريزا يتكوّر، ويزداد حجماً، أدهشها أنها غدت بدينة، مع أنها لا تأكل زيادة عن عادتها! وبأن تنورتها الوحيدة ما عادت تحيط خصرها. حتى الشهر الخامس لم تلحظ الأم حمل ابنتها، في الواقع لم تكن تراها، لأنها تعود إلى البيت حطام امرأة، متهالكة من التعب، تمسح أولادها بنظرة، وتغط في النوم، تاركة صغارها يكبرون برعاية تيريزا البلهاء والعناية الإلهية، وصدقات الجيران.

ذات يوم تحلّقت صديقات تيريزا حولها وسألنها: تيريزا ألا تلاحظين أن بطنك يكبر؟! ويتغامزن وينفجرن ضاحكات.

فتلمس تيريزا بطنها متعجبة وتقول: أجل إنه يكبر.

فيسألنها: تيريزا من والدطفلك؟

تبحلق تيريزا في وجوههن وتتساءل بدهشة طفولية: طفل، أي طفل!

تقول إحدى صديقاتها: من تعاشر رجلاً تحمل بطفل.

كانت تيريزا تفسّر كبر بطنها، بسبب انقطاع الطمث، فالدم يتجمع في الداخل ويجعل بطنها يكبر، كانت مقتنعة كلياً بهذا التحليل الدقيق لكبر بطنها، ولم تكن تقلق، فذات يوم سيتدفق كل هذا الدم إلى الخارج ويعود بطنها إلى حجمه الطبيعي.

ضربتها أمها بوحشية وهي تسألها: منذ متى تعاشرين هذا الكلب؟ وكانت تيريزا تبكي وترتعش ولا تقول كلمة، استدعت الجلادة القابلة لتكشف على ابنتها، وبعد الفحص رفعت القابلة عينين زائغتين بالدهشة وأدلت بتقريرها: الفتاة حامل في شهرها الخامس، لكنها لا تزال عذراء!

اقتحمت أم تيريزا منزل الشاب الثري وواجهت أسرته بحمل ابنتها. طُردت الأم واختفى الشاب عن الأنظار، استدانت الأم المنحوسة -كما غدا اسمها في الحارة- المال، وأقامت دعوى على الشاب لتضطره للزواج من تيريزا والاعتراف بابنه، لكن الشاب نفى بنوته للطفل، وقال في المحكمة بإن تيريزا تعرف الكثير من الرجال غيره، وذكر أسماء خمسة من أصدقائه

وأصدقاء والده على أنهم عشاق لتيريزا، وأصر على استدعاء هؤلاء العشاق وسماع شهاداتهم بتيريزا، عارفاً أنهم سيذكرون جميعاً الوحمة البنفسجية فوق عانة تيريزا بقليل!

وحين واجه محامي تيريزا المحكمة بتقرير طبي يثبت أن تيريزا لا تزال عذراء، وبشهود من الجيران يؤكدون أن تيريزا لم تخرج سوى مع الشاب الثري، استمر الأب في نكرانه، وانتهت الدعوى بأن دفع الشاب مبلغاً كبيراً لصاحب السيادة كي يبرىء ابنهم من بنوة الطفل الذي تحمله البلهاء في بطنها.

كان على تيريزا أن تعرف دفعة واحدة معنى الألم والتخلي ونبذ الناس لها واحتقارهم الذي أحسته يؤلمها كوخز الإبر، كان عليها أن تعرف دفعة واحدة معنى الوحدة وموت المشاعر البكر الطاهرة التي كانت تدفعها لتأمل جسدها بافتتان وللارتماء في أحضان الحبيب مكتشفةً جسدها في جسده وسعيدة أنه يكتشف جسده في جسدها.

انقضّت كل تلك المشاعر الوحشية القاسية على تيريزا وأحاطتها كدائرة من نار وهي تتمخّض معانية آلاماً لا تُطاق، فيما لا تسمع كلمة واحدة تؤاسيها من أمها أو القابلة، فمن تؤاسي فتاة حملت سفاحاً؟! لكن تيريزا البلهاء غدت أما بطرفة عين، ولُدت إنسانة جديدة في اللحظة التي قذفت رحمها ابنها.

خلال أشهر شاخت الصبية ذات الأربعة عشرة عاماً، ماتت شهوتها للرجل وتحولت إلى جرح سيظل مفتوح الشفتين مدى الحياة، وضاع ذلك الشعور البهي المتوهج الذي لا تعرف أن اسمه الشهوة في غياهب الإهمال، اعطت روحها وكيانها لوحيدها، صار دنياها وعالمها. كانت ترتعد من قسوة النظرات ووحشيتها فتهرب إلى دنيا صغيرها، إنه الكائن الوحيد الذي يُحبها ويقبلَها ويُقبّلها كما هي، وحده لا يصدق أنها زانية.

كبر الصغير وكان صورة طبق الأصل عن والده، حاول البعض ممن يحتفظون ببقايا رحمة في قلوبهم ان يصحبوا طفل الزانية إلى والده،

ليفحموه بالشبه بينهما، لكن الأب استمر في النكران، وتزوج من فتاة في سويته المالية، وأنجب منها ثلاث بنات، لكن حرقة الصبي ظلت تلاحقه، فكان يقول في سرّه: أيحقل أن أنجب ثلاث بنات في الحلال، فيما الصبي لا أنجبه إلا في الحرام.

استطاعت تيريزا البلهاء أن تنتزع شفقة الناس بعد سنوات وليس احترامهم، فالكل يشهد كم أحبت طفلها، ظلت تحمله حتى العاشرة من عمره، كانت تقضي ساعات بجانبه تتأمله وهو نائم، تغني له أغاني عبد الحليم بصوتها الهامس العذب، وتمسح دموعها الخرساء. ما عادت تتذكر أنها انثى، انحفر الرجل في ذاكرتها مدية تطعنها في الخلف، كانت دروس الحياة المبكرة والقاسية قد جعلتها تفقد أدنى رغبة في المقاومة، كان الاستسلام التام لكل ما جرى معها هو الحل الأكثر رحمة وتُحملاً بالنسبة لها، وقد قاومت بضراوة محاولة العديد من الشبان لجعلها عشيقة، حتى أن أحدهم قال لها غير مصدق أنها لا تنوي معاشرة أي رجل: إلى متى ستتظاهرين أنك شريفة، وقد تعودت على الرجال مذ كنت في الثانية عشرة؟!

تعوّدت تيريزا على ابتلاع الإهانات، واستمرت تَعبُرُ الأيام، يوماً بعد يوم، لا يعنيها سوى ابنهاوتمكنّت بواسطة جارتهم، الوحيدة التي تُشفق عليها، من الحصول على عمل في مؤسسة لبيع الخضار، وفي أوقات فراغها المُستفيضة كانت تيريزا تُبدع كنزات صوفية رائعة تبيعها وتساعد نفسها على العيش.

الصغير غدا كبيراً حين عاين جرح أمه، باحت له وهي ترتعد من شعورها بالعار من يكون والده، سربلهما صمتٌ طويل لم تجرحه كلمات. لأيام، كانت تعاني آلاماً لا تطاق، وتخشى أن تفقد احترام الرجل الوحيد في حياتها، لكنه بعد أيام دفن رأسه في صدرها قائلاً: أنتِ أروع أم في الدنيا كم أحبك يا تيريزا الرائعة، أما هو فأكرهه، أنا لا أب لي..

كم كانت صادقة حين قالت له: لا تكرهه يا ابني، لا تجعل الكره يَعكر روحك.

كانت تيريزا تعاني من اشمئزاز شديد حين ترى رجلاً وامرأة يتغازلان على شاشة التلفاز، ظلت أسيرة مشاعر الإثم طوال حياتها، وساعد موقف اخواتها في رسوخ هذه المشاعر، فبعد زواجهن انقطعن كلياً عن زيارتها، فهمت من غير أن تسأل، أن أزواجهن يمنعونهن من زيارة الأخت الآثمة التي أنجبت من غير زواج.

حين بلغ ابن تيريزا السادسة عشرة، فوجئت بعناية زائفة من أمها وجارتهم، ليقنعوها بالزواج من كهل أرمل يعيش في الأردن، أكدتا لها بأن هذا الزواج هو الوحيد القادر على إعادة الاعتبار ونفض الغبار عن كرامة تيريزا المعفّرة في وحل الإثم منذ سنوات، فالرجل سيسجل ابن الحرام على اسمه، رفضت تيريزا بقوة وقالت إنها لا تطيق الرجال، ولا تستطيع أن تقرب رجلاً. لكن الأم والجارة أقنعتاها بأن زواجها سيحوّل ابنها من ابن حرام، إلى ابن شرعي، وبأنها يجب أن تضحّي في سبيل ابنها.

قبلت تيريزا الزواج من الكهل، سافرت معه إلى عالمه الغريب، منتظرة اللحظة التي سيسجل فيها ابنها على اسمه، لكنه أخذ يتملص، بدا لها واضحاً منذ البداية أنه يريدها خادمة، بل كان يجبرها على لبس ثياب داخلية خليعة، وطلب إليها أن تقوم بحركات معينة، ويضربها كي تشاهد كل يوم العديد من الأفلام الجنسية الخليعة لتتعلم فن ممارسة الجنس من الأبطال... لم تستطع تيريزا الاحتمال هربت منه بعد أن قال لها إنه يستحيل أن يسجّل ابن الزنى على اسمه، وبعد أن صرخ في إحدى فورات غضبه: كنتُ أظنك تعرفين فنون إرضاء الرجال، فإذا أنت تيريزا البلهاء حقاً...

عادت تيريزا إلى غرفتها الضيقة، تنشر أحزانها على الجدران، واستأنفت حلمها الشاق الوحيد بأن يدخل ابنها كلية الهندسة، وأخيراً ابتسمت، وهي التي نسيت الابتسام، حين حصل ابنها على لقب مهندس، وخطب زميلة له في الجامعة، وترك أمه تعيش وحيدة مع ذاكرة شوّهتها الآلام.

تحولت تيريزا لإنسانه شبه خرساء، كانت تقضي أياماً لا تنفتح شفتاها عن كلمة الجملة الأخيرة التي تفوهت بها لجارتها قبل وفاتها بيومين: أحس أن حياتي سراب.

القلة الذين شاهدوا جثة تيريزا تحت شجرة السنديان الهرمة. انتابهم إحساس واحد أنها كانت تحلم، ثمة ابتسامة ترفرف على وجهها، وسرب أحلام يطوف حول عينيها، ترى بماذا كانت تحلم تيريزا البلهاء وقبل أن تسلم الروح.

* * *

أصالة المظهر الفكري في حياة العرب العلمية في القرنين الأول والثاني الهجريين

د. سعد محمد الكردي

لم يكن للعرب في جاهليتهم حظّ من الفلسفة من حيث هي علم له موضوعه وأسلوبه وغايته في البحث. يقول صاعد الأندلسي (ت ٤٦٢ هـ) بعد أن ذكر علم العرب في جاهليتهم: «وأما علم الفلسفة فلم يمنحهم الله شيئاً منه، ولا

(*) د. سعد محمد الكردي : باحث من سورية، دكتوراه في اللغة العربية، مدرس مادة النحو والصرف في جامعة البعث.

هيأ طباعهم للعناية به ولا أعلم أحداً من صميم العرب شُهِرَ به إلا أبا يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي (المتوفى ٢٥٧ هـ) وأبا محمد الحسن الهمذاني»(٣) وكلام صاعد يؤكد أن العرب لم يكن عندهم شيء من علم الفلسفة، وطبعهم خلو من التهيؤ لهذا العلم. والشهرستاني (ت ٥٤٨ هـ) يرى: «أن العرب قبل الإسلام كان عندهم حكماء هم شرذمة قليلة، وكان عندهم حكمة أكثرها فلتات الطبع وخطرات الفكر»(٤). وهؤلاء الحكماء الذين يقصدهم الشهرستاني هم الكهان والعرافون الذي تنسب لهم الأقوال المسجوعة، فلا ينسب إليهم شيء من النظر الشامل في أمور الكون ولا يعرف لهم مذهب فلسفي معين.

وعلى الرغم من اتصال العرب بالأمم الأخرى المجاورة لهم كالفرس والهنود والروم، واحتكاكهم باليهود الذين انتشروا في الجزيرة العربية، وبالنصرانية التي سادت في نجران، فإنّ وثنيتهم ظلت هي الغالبة، وظلت آلهتهم تتمثل في الشمس والقمر واللات والعزى ومناة وغيرها. ولم تكن هذه الوثنية تتألف من معتقدات عامة شاملة ولا هي دين له صورة واضحة المعالم.

وكان القوم قبائل متفرقة، ولما جاء الإسلام جمع شتات هذه القبائل وألّف بينها وجعل منها أمة متحدة في غاياتها الدينية وأغراضها الدنيويّة. واشتمل التنزيل على مبادئ عامة كوّنت النظام العقلي الإسلامي، وفي عهد النبي صلى الله عليه وسلم كان الرعيل الأول من المسلمين يكرهون الجدل في الدين ويتقبلون ما يجيء به التنزيل في وصف الله دون أن يسألوا النبي عن معنى شيء من ذلك، كما كانوا يسألونه عن أمر الصلاة والزكاة والصيام

---

(١) العصر العباسي الأول: ٥٢٧.

(٢) الفهرست: ١٣٣.

(٣) طبقات الأمم، لصاعد الأندلسي: ٧٠ مطبعة السعادة بمصر.

(٤) الملل والنحل للشهرستاني: ٢/ ٦٠.

والحج، وكما كانوا يسألونه عن أحوال الجنة والنار. ولما توفي الرسول اتبع الصحابة السنة فيما لم يرد فيه نص من القرآن، ثم اتبعوا الإجماع ثم عمدوا إلى الاجتهاد أي استعمال الرأي العقلي في الشؤون العملية. والاجتهاد بالرأي هو أول ما نبت من النظر العقلي عند العرب المسلمين، وقد نما وترعرع في رعاية القرآن، وبسبب من الدين، ونشأت منه المذاهب الفقهية التي كانت على حظوظ متفاوتة - كما رأينا سابقاً - من استعمال الرأي والقياس(٥).

وانتقل النظر العقلي بعد ذلك إلى العقائد وسمي ذلك علم الكلام أو علم التوحيد، وهو حادث بعد الفقه، وسبب وضعه أن بعض آيات القرآن وَصَفَت الإله بالتنزيه المطلق الظاهر الدلالة من غير تأويل. وقد فسّرها النبي والصحابة التابعون على ظاهرها ووردت في القرآن آيات أخرى توهم التشبيه مرة في الذات، ومرة أخرى في الصفات، ورأى الأولون ذلك الخلاف ففضلوا التنزيه لكثرة أدلته ووضوحها، وتابعهم الأكثرون. غير أن جماعة اتبعوا ما تشابه من الآيات وتوغلوا في التشبيه في الذات، فاعتقدوا في الله صفات الآدميين كاليد والقدم والوجه عملاً بظواهر وردت في بعض الآيات فوقعوا في التجسيم الصريح وخالفوا التنزيه المطلق. وأخذوا يطلقون أقوالاً كثيرة مخالفة لرأي الجمهور. فنهض أهل السنة وجاؤوا بالأدلة العقلية على هذه العقائد دفعاً لتلك البدع. وهو ما عرف بعلم الكلام أو التوحيد(٦).

والجدل في العقائد نشأ أولاً في أحضان السياسية وترعرع في حماها، وتأثر بها زمناً طويلاً، فأول خلاف عرفه المسلمون كان خلاف الإمامة ذلك أنه عند وفاة الرسول لم يكن قد أوصى بمن يخلفه فاشتد الجدل بين المسلمين فيمن تكون الخلافة، أفي الأنصار أم المهاجرين؟ أم في بيت رسول الله؟ أم

(٥) الملل والنحل للشهرستاني: ١/ ٢٠٦ - ٢٠٧.

(٦) انظر تاريخ آداب اللغة العربية، زيدان: ٢/ ٢٤٢.

يُختار الخليفة من بين المسلمين جميعاً؟ وهل الإمامة تكون بالانتخاب والاختيار أو بالنص والتعيين؟ وما هي شروط الإمامة؟ ويُحْسَمُ هذا الخلاف بتولي أبي بكر الصديق الخلافة، ثم يليه عمر بن الخطاب، ثم يأتي عثمان بن عفان، وتمر الأيام فيُقْتَل الخليفة عثمان رضي الله عنه، ويُبايع علي، وعند ذلك تصبح البصرة مركزاً للأحداث الخطيرة، وتنشب معركة «صفين» وفيها يقتل المسلمون المسلمين فيواجه الناس هذا السؤال الضخم لأول مرة: متى يكفر المسلم؟ أيظل مسلماً أم يرتدُّ كافراً من يرتكب الكبيرة؟ ثم كان التحكيم فاشتد الخلاف وانقسم الناس خوارج وشيعة وعثمانية.

وفي هذه البيئة الدينية أخذ يتضح رقي العقل العربي فظهرت مذاهب لا تجعل من الخلافة مشكلتها الأولى، فدار جدلها حول مسائل العقيدة وارتباط الإيمان بالعمل وهل يُعَدُّ المسلمُ مؤمناً وإن لم يؤدِّ الفروض الدينية؟ ومثل مسألة حرية الإرادة، وهل الإنسان مخير في الحياة أو مسير لا حول له ولا قوة؟ . . . وغيرها من المسائل. وكان من نتائج الجدل حول تلك المسائل أن تشعب المتكلمون، وتكوّنت فرق القدرية والجبرية والمرجئة والمعتزلة. وقد شهدت البصرة الجدال العنيف الذي دار بين هذه الفرق.

فالقدرية كانوا يزعمون «أن لا قدر وأن الأمر أنف[٧]» وأول من قال بالقدر في البصرة ودعا إليه معبد الجهني (المتوفى ٨٠ هـ) وقد انتشرت دعوته في البصرة ولقيت القبول والتأييد، وآمن بها عدد من كبار علماء البصرة ودعوا لها منهم بكر بن عبد الله المزني (المتوفى ١٠٨ هـ). وقتادة بن دعامة السدوسي (المتوفى ١١٧ هـ) والحسن البصري (المتوفى ١١٠ هـ) الذي دافع عن حرية الإرادة واختيار الإنسان لأفعاله، ويقول الشهرستاني: «ورأيت رسالة نُسِبَتْ إلى الحسن البصري كتبها إلى عبد الله بن مروان وقد سأله عن القول بالقدر والجبر فأجابه فيها بما يوافق مذهب القدرية. واستدلّ فيها

(٧) إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد، للسخاوي: ٤٦.

بآيات من الكتاب ودلائل من العقل»[٨]. وعمرو بن عبيد (المتوفى ١٤٤ هـ) تلميذ الحسن وكان من أكبر دعاة القدرية والمؤسس الحق لها. وهو الذي انتدبه الحسن ليناظر واصلاً حين أوجد القول بالمنزلة بين المنزلتين. وظلت القدرية في البصرة دعوة جذّابة براقة تقنع بالبرهان والجدل، وكثر أتباعها بالبصرة كثرة كبيرة أجازت للناس أن يقولوا: «البصرة عش القدر»[٩].

والجبرية هي التي تنفي الفعل حقيقة عن العبد، وتضيف كل شيء يظهر عنه إلى الله تعالى[١٠]. ووقف هؤلاء في وجه أصحاب القدر يدافعون عن مذهبهم وأن كلّ شيء بقضاء لازم وقدر محتوم. وكان هذا المذهب يرضي الأمويين لأنه يصرف الناس عن التفكير في ولايتهم مؤمنين بأن خلافتهم، قدر مقدور، يجب عليهم التسليم به، وأول من قال بالجبر هو الجعد بن درهم الذي قتله خالد القسري سنة ١٢٤ هـ، وتلميذه الجهم بن صفوان الذي ظهرت بدعته بترمذ فقلته سلم بن أحوز المازني بمرو، وكان يدعو الناس في الكوفة إلى مذهبه حتى نُسِبَتْ إليه إحدى فرق الجبرية وهي الجهمية[١١].

والمرجئة كانوا يرون الفصل بين الإيمان والعمل فالمؤمن مسلم وإن لم يؤدِّ الفروض. وكان يقولون لا تضرُّ مع الإيمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة[١٢]... وكانوا يرون إرجاء الحكم على أعمال الناس وتركه إلى الله، ثم رأوا إرجاء الحكم في أمر علي ومعاوية حتى يحكم الله بينهما. وجعلهم ذلك يصطدمون بالدولة لِما تنتهي إليه من تعطيل أحكام الدين وأوامره ونواهية. ولم يكن للمرجئة في البصرة أثر بعيد.

(٨) الملل والنحل: ١/ ٤٧.

(٩) انظر ميزان الاعتدال: ٢/ ١٠٧. وطبقات المعتزلة: ٣.

(١٠) الملل النحل: ١/ ٨٥. إرشاد القاصد للسخاوي: ٤٦.

(١١) الملل والنحل: ١/ ٨٦.

(١٢) الملل والنحل: ١/ ١٣٩.

وانبثق عن مذهب القدية مذهب المعتزلة وكانت المشكلة التي انبثق عنها هذا المذهب هي مشكلة مرتكب الكبيرة. وكانت فرقة المعتزلة من أهم فرق المتكلمين، فقد نصبوا أنفسهم للدفاع عن عقيدة الإيمان وما يتصل بها من توحيد الله وتنزيهه عن التشبيه، وحقائق النبوة والثواب والعقاب في الآخرة، أمام المرجئة والجبرية والروافض واليهود والدهريين والمانويين والثنوية.

وكان السبب في تسميتهم (المعتزلة) ما ذكر أن واصلاً وعمرو بن عبيد اعتزلا حلقة الحسن البصري، واستقلا بأنفسهم لاختلافهم في مسألة مرتكب الكبيرة. فقد كان الخوارج يرون أن مرتكب الكبيرة كافر، بينما كانت المرجئة ترى أنه مؤمن، وكان الحسن البصري ومن تابعوه من القدرية يرون أنه مؤمن منافق، فأظهر واصل بن عطاء القول: إنه غير مؤمن ولا كافر، بل هو في منزلة بين المنزلتين. وأثار ذلك جدلاً عنيفاً بينه وبين أصحابه من القدرية، ودفع الحسن بن عمرو بن عبيد ليجادله فيه، فأقنعه واصل برأيه، وبذلك فارقا معاً حلقة الحسن. فأطلقت عليهما وعلى من تابعهما تلك التسمية. لكن (نلينو) يجعل تسميتهم ناتجة عن موقفهم المحايد عن المنازعات القائمة بين المسلمين (١٣).

ويقوم مذهب المعتزلة على أصول خمسة هي: التوحيد، العدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

التوحيد: وأرادوا به أن الله تعالى قديم، والقدم أخص وَصْفِ ذاته. ونفوا الصفات القديمة أصلاً فقالوا: هو عالم بذاته، قادر بذاته، حي بذاته، لا بعلم وقدرة وحياة. وهي صفات ومعان قائمة به لو شاركته الصفات في القدم الذي هو أخص الوصف لشاركته في الإلهية. واتفقوا على أن الإرادة والسمع والبصر ليست معاني قائمة بذاته، لكن اختلفوا في وجوه وجودها،

---

(١٣) انظر الفهرست: ٢٠١. الملل والنحل: ٤٨/١. طبقات المعتزلة: ٣. التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية: ١٨٣.

ومحامل معانيها. واتفقوا على نفي رؤية الله تعالى بالأبصار في دار القرار، ونفي التشبيه عنه من كل وجه: جهةً ومكاناً وصورة، وجسماً وتحيزاً وانتقالاً، وتغيراً وتأثراً. وأوجبوا تأويل الآيات المتشابهة فيها(١٤).

والعدل: اتفقوا على أن العبد قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها. مستحق على ما يفعله ثواباً وعقاباً في الدار الآخرة. والله تعالى منزَّه أن يضاف إليه شر وظلم، وفعل هو كفر ومعصية لأنه لو خلق الظلم كان ظالماً، كما لو خلق العدل كان عادلاً، واتفقوا على أن الله لا يفعل إلاّ الصلاح والخير(١٥).

والوعد والوعيد: وقالوا فيه: إن الله صادق فيما وعد من ثواب وأوعد من عقاب، ولا مبدل لكلماته، والمؤمن إذا خرج من الدنيا على طاعة وتوبة استحق الثواب والعوض. وإذا خرج من غير توبة عن كبيرة ارتكبها، استحق الخلود بالنار، لكن يكون عقابه أخف من عقاب الكافر(١٦).

والمنزلة بين المنزلتين: ويعنون بها أن صاحب الكبيرة ليس مؤمناً مطلقاً ولا كافراً مطلقاً، بل هو في منزلة بين المنزلتين، لا مؤمن ولا كافر. وهو قول نفذوا به من خلال رأي الخوارج القائلين: إن مرتكب الكبيرة كافر، و جب حَرْبَهُ وقتله، ورأي الحسن البصري القائل: إنّ مرتكب الكبيرة مؤمن فاسق فقد اعتزلوا الرأيين، وقالوا: إنه في منزلة وسطى بين منزلة المؤمن والكافر(١٧).

والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: يرون أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب على سائر المسلمين كلّ حسب استطاعته، وجعلوا من

(١٤) الملل والنحل: ١/ ٤٤ - ٤٥.

(١٥) الملل والنحل: ١/ ٤٥.

(١٦) المرجع السابق: ١/ ٤٥.

(١٧) المرجع السابق: ١/ ٤٨.

أنفسهم دعاة لذلك تحقيقاً للآية الكريمة : ﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾[١٨].

وأول معتزلي حسب النص التاريخي واصل بن عطاء (٨٠-١١٣ هـ) نسبت إليه فرقة (الواصلية). ولقي واصل أبا هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية. كان ملازماً لمجلس الحسن البصري يقرأ عليه العلوم والأخبار. وكان فصيحاً لَسِناً مقتدراً على الكلام، قد أخذ بجوامعه ولذلك تمكن من أن يسقط حروف الراء من كلامه[١٩]. وخلفه ختنه عمرو بن عبيد (٨٠-١٤٤ هـ) وكان يكثر من الجدل في عقيدة العدل وما يتصل بها من حرية الإرادة. وقد مضى تلاميذه في البصرة يفرعون مسائل الاعتزال تفريعات انبثقت عنها شعب اعتزالية كثيرة أهمها: البشرية، والثمامية، والهذيلية، والنظامية[٢٠].

فالبِشرية نسبة إلى بشر بن المعتمر (المتوفى ٢١٠ هـ) من كبار المعتزلة ورؤسائهم إليه انتهت الرياسة. وقد تحول من البصرة إلى بغداد فنشر بها الاعتزال. وهو الذي أحدث القول بتولد الأفعال بعضها من بعض[٢١]. والثمامية نسبة إلى ثمامة بن أشرس النمري البصري (المتوفى ٢١٣ هـ) وقد تحول إلى بغداد، وكان يقول بخلق القرآن. وقد بلغ من المأمون منزلة جليلة، وأرادوه على الوزارة فامتنع[٢٢]. والهذيلية نسبة إلى أبي الهذيل العلاف (١٣١ - ٢٣٥ هـ) شيخ المعتزلة في البصرة، أخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل، وكان قوي الحجة كثير الاستعمال للأدلة نزل بغداد سنة ٢٣٠ هـ وقد نيّف على المائة وكفّ بصره[٢٣]. والنظامية نسبة إلى

---

(١٨) آل عمران : ٣/ ١٠٤.

(١٩) البيان والتبيين: ١/ ١٤، ١٥، ٢١، ٢٢، الفهرست: ٢٠٢. الملل والنحل: ١/ ٤٦.

(٢٠) الفهرست : ٢٠٣.

(٢١) الفهرست : ٢٠٥. الملل والنحل : ١/ ٦٤.

(٢٢) الفهرست : ٢٠٧. الملل والنحل : ١/ ٧٠.

(٢٣) الفهرست : ٢٠٣-٢٠٤. الملل والنحل: ١/ ٤٩. تاريخ آداب اللغة العربية: ٢/ ٢٤٣.

إبراهيم بن يسار بن هانئ النظام (المتوفى ٢٣١ هـ) وقد طالع كثيراً من كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة[٢٤].

وظل مذهب المعتزلة خصماً خطراً لمذهب أهل السنة في القرون الثاني والثالث والرابع للهجرة. فلما ظهر بالبصرة عمرو بن عبيد وواصل بن عطاء... ودَعَوا الناس إلى الإعتزال والقول بالقدر... قام عليهم علماء التابعين وأئمة السلف حذّروا من بدعهم[٢٥]. ويعدهم الدكتور بيومي مدكور مفكري الإسلام الأحرار الذي كونوا المدرسة العقلية الأولى فيه[٢٦].

وقد أثّر مذهب الاعتزال في البيئة البصرية تأثيراً بالغاً، فقد ملأ أصحاب هذا المذهب بجدالهم وحجاجهم مساجد البصرة، وجذبوا بحسن بيانهم وقوتهم في الإقناع وإفحام الخصوم طلاب العلم من شعراء ولغويين ونحاة وغيرهم.

وقد رحل كثير من علماء المعتزلة في أواخر القرن الثاني الهجري إلى بغداد، فخلبوا الألباب هناك بما أوردوا على الناس من دقائق الأفكار، فأصبح الناس لا حديث لهم غير الاعتزال والمعتزلة ومناظراتهم لأصحاب الملل والنحل في المساجد الجامعة. حتى إن الخليفة المأمون (المتوفى ٢١٨ هـ) اعتنق عقيدتهم، وبخاصة فكرة خلق القرآن التي أولع شررها بشر المريسي (المتوفى ٢١٨ هـ) فحاول المأمون أن يعلنها عقيدة رسمية للدولة، وتابعه على ذلك الخليفة المعتصم والخليفة الواثق فكان هذا أكبر تأييد عرفته المعتزلة إذ استطاعت أن تستولي على صولجان الحكم وتفرض آراءها على الناس. وهنا نجد أن معتزلة بغداد قد خلطوا الدين بالسياسة، بينما كان معتزلة البصرة يناظرون باسم العقل وفي سبيل الدين. وقد لاقى بعض المسلمين من

(٢٤) الفهرست: ٢٠٥ - ٢٠٦. الملل والنحل: ١/٥٣ - ٥٤.

(٢٥) تذكرة الحفاظ للذهبي: ١/١٥٩-١٦٠. التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، مقالة (نلينو) «بحوث في المعتزلة»: ١٧٣.

(٢٦) في اللغة والأدب: ٨٢ سلسلة اقرأ العدد ٣٣٧ يناير سنة ١٩٧١.

العنت والإرهاق، عندما وضع معتزلة بغداد محنة خلق القرآن على رقاب الناس، وعلى رأس من لحقهم الأذى من محنة خلق القرآن الإمام أحمد بن حنبل. ولكن هذه المحنة لم تطل مدتها على الناس؛ لأنه لما توفي الواثق سنة ٢٣٣ هـ خلفه أخوه جعفر المتوكل، خالف ما كان عليه المأمون والمعتصم والواثق من الاعتقاد، فأبطل القول بخلق القرآن، ونهى عن الجدل والمناظرة في الآراء وعاقب عليه. وأمر بالرجوع إلى التقليد ونصر السنة والجماعة وأمر الشيوخ المحدّثين بالتحديث، فأخذ مجد المعتزلة في الأفول، وانحط علم الكلام بعد أن بلغ أوجه في أيام المأمون، وذلك لأن المتوكل كان شديد الوطأة على أصحاب الرأي والفلسفة وسائر العلوم الدخيلة(٢٧).

والمهم أن هذه الفرق على اختلافها من قدرية أو جبرية أو مرجئة أو معتزلة تجادلت جدالاً طويلاً في مسائل العقيدة، وكان أهل السنة يناظرون أصحاب هذه الفرق، وهو جدال رشح لقيام مناظرات عنيفة بينهما، أيام الأمويين، وقد اتسعت وتشعبت أيام العباسيين، عندما أطلقت قيود الفكر، وكُفلت الحرية العقلية، وحشد المتناظرون كلّ ما يمكن من أدلة نقلية وأدلة عقلية. كلّ ذلك أدى إلى صَبْغِ العقل العربي في البصرة بالصبغة الجدلية، ومرّنه تمريناً واسعاً على دقة التعليل والمهارة في الاستنباط لخفيات المعاني ودقائقها والبراعة في تفريغها وتشعيبها، وتوليدها. وروح المناظرة التي غلبت على البصرة لم تقتصر على مسائل العقيدة فحسب بل وجهت المسائل اللغوية والنحوية وجهات جديدة، فيها نظر وبحث ومناقشة، كما أثرت في حياة الشعراء ونهضت بالخطابة وشدّتْ من أزرها. وبذلك كانت البصرة العلَم الذي يُهتدى به في هذا الجانب كما اهتدي بها في جوانب أخرى.

(٢٧) تاريخ الخلفاء للسيوطي: ٣٠٦، ٣٣٥، ٣٤٥، ٣٤٦. تاريخ آداب اللغة العربية: ٢/ ٢٥٨. في اللغة والأدب، إبراهيم بيومي مدكور: ٨٢-٨٣.

مما سبق يتبين لنا أن حياة العرب الفكرية - في البصرة - في القرن الأول والثاني الهجريين، كانت تقوم على علم الكلام الذي نشأ وترعرع واستوى على سوقه وآتى أكله في البيئة العربية الإسلامية، نتيجة لِما دار بين الفرق المختلفة من قدرية وجبرية ومرجئة ومعتزلة من جدال طويل حول مسائل متعددة. فكان أصيل المنبت والمحتد. نشأ في القرن الأول. وأصبح علماً قائماً بذاته في القرن الثاني بعيداً عن الفلسفة ومنطق أرسطو، لأنهما لم يدخلا إلى البيئة العربية ويستحكما بها إلا في القرن الثالث الهجري في عهد المأمون (١٩٨-٢١٨ هـ) الذي جعل من بيت الحكمة معهداً علمياً يقوم بترجمة الكتب الفلسفية والمنطقية.

ومنذ عهد المأمون - كما سنرى في أثناء حديثنا على الترجمة - أخذت تظهر الترجمات الفلسفية في البيئة العربية وراح يشارك في العمل بهذه الفلسفة وتحصيلها العلماء العرب، وقد أشار الشهرستاني في أثناء كلامه على فرق المعتزلة إلى أن النظام (المتوفى ٢٣١ هـ) أول من خلط كلام الفلاسفة بكلام المعتزلة[٢٨]. وأول من اشتهر كذلك بتحصيل الفلسفة والعمل فيها أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي (المتوفى ٢٥٧ هـ) الذي اختصر من كتب أرسطو (قاطيغورياس، وباري أرمينياس، وأبو طيقا) وفسّر (أنا لوطيقا الأول وسوفسطيقا) وشرح (أنا لوطيقا الثاني)[٢٩]. وكتب الكندي معتمداً على التراجم السريانية لعلوم الأوائل كتباً كثيرة جداً في الطب والفلسفة والرياضيات والفلك. . . وبهذا فتح الكندي الطريق للعرب إلى علوم الأوائل[٣٠]. وهذا ما دفع المستشرق (ماكس مايرهوف) إلى القول: وكان الكندي حقاً - بحسب ما نعرفه - أول مسلم أتقن علوم

(٢٨) الملل والنحل: ١/ ٥٣-٥٤.

(٢٩) الفهرست: ٣٠٩-٣١٠.

(٣٠) التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية مقالة ماكس مايرهوف «من الإسكندرية إلى بغداد»: ٦٠.

اليونان[٣١]. وهاتان الإشارتان تؤكدان أنّ الفلسفة اليونانية ومنطق أرسطو لم يظهرا في البيئة العربية إلا في القرن الثالث الهجري. وهذا يدلّ على أن علم الكلام ظلّ بعيداً عن الفلسفة والمنطق حتى هذه الفترة. ولكن بعد هذه الفترة أخذت الفلسفة تنتشر في البيئة العربية. وربما تكون في هذه المرحلة المتأخرة من مراحل تطور علم الكلام قد أثرت فيه فصبغته بصبغة فلسفية.

ومهما يكن من شأن هذه الفلسفة فما هي إلا أحداث طارئة على علم الكلام صادفته شيئاً قائماً بنفسه، فاتصلت به ولم تخلفه من عدم. مما يؤكد خطأ من نسب تأثير الفلسفة والمنطق في علم الكلام إلى عهد واصل بن عطاء وغيره من المتكلمين في تلك المراحل المبكرة.

مصادر البحث ومراجعه

- إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد، للسخاوي (طبعة مصورة).
- البيان والتبيين، للجاحظ، حققه عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي القاهرة.
- تاريخ آداب اللغة العربية، جورجي زيدان، دار الهلال بمصر ١٩٥٧.
- تاريخ الخلفاء، للسيوطي، حققه محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة بمصر، ط١، ١٩٥٢.
- تذكرة الحفاظ، للذهبي، ط٣، حيدر آباد ١٩٥٥.
- التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ط٤، ١٩٨٠.

(٣١) المصدر السابق: ٥٩.

- طبقات الأمم، صاعد الأندلسي، مطبعة السعادة بمصر.
- طبقات المعتزلة، أحمد المرتضى، تحقيق سوسنة ديفلد - فلرز، بيروت ١٩٦٠.
- العصر العباسي الأول، د. شوقي ضيف، ط٢، دار المعارف بمصر.
- الفهرست، لابن النديم، حققه رضا تجدد، طهران ١٩٧١.
- في اللغة والأدب، د. إبراهيم مدكور، سلسلة اقرأ، العدد ٣٣٧ سنة ١٣٧١.
- الملل والنحل، للشهرستاني، حققه محمد سيّد كيلاني، دار المعرفة بيروت ١٩٨٠.

* * *

آفــاق المعــرفــة

جدلية الفضاء المكاني والمقاومة في «تشريقة آل المر»*

عوض سعود عوض

«تشريقة آل المر» هي الجزء الأول من ثلاثية الطريق إلى الشمس، هذا العنوان الذي ربط فيه الروائي عبد الكريم ناصيف ما بين الحب والوطن.

تقع الرواية في ٥٣٠ صفحة من القطع الكبير، محتوية خمسة عشر فصلاً إصدار اتحاد الكتاب العرب. تتحدث عن ظلم العثمانيين

(*) عوض سعود عوض: أديب وقاص وروائي من فلسطين، عضو اتحاد الكتاب العرب، عضو جمعية القصة والرواية. من مؤلفاته: «الانتظار».

وسلبهم لأرزاق الناس وسوقهم لأبنائهم ودفعهم للموت من خلال «السفر برلك».

تدور أحداث الرواية في أماكن عدة، الريحانة بلد آل المر الذين اضطروا إلى مغادرتها . . . تحصل مواجهة ما بين عزيز والدرك عندما حاولوا إهانته، يضطر بعدها آل المر وجيرانهم إلى التشريق صوب الشمس، إلى البادية حيث تنتفي سلطة الأتراك. أما عزيز فإنه يتوارى في الجرف والغابة. لكن بعد عودته إلى الريحانة ومعرفته برحيل أهله وحرق البيت، يقرر اللحاق بهم. في الطريق يجد نفسه وجهاً لوجه مع دورية على رأسها أبو شعيب، يصاب ويلقى القبض عليه ويزج في السجن، وعندما يشفى يُرحل إلى بانياس وهو مكبل، وقبل أن يجتازا به وادي جهنم، يستغل قصة انشغال أحد الدركيين، يقطع الحبل ويهوي إلى القاع. ومن هناك تبدأ معاناته للوصول إلى أعلى الوادي وإيجاد المأوى . . . بعد استعادة قوته والتئام جروحه، يلتحق بأهله في أم العيون، يشارك في الزراعة والحصاد. يتعرض له جماعة من البدو.

أظهرت المواجهة صموده وشجاعته. في هذه اللحظة ساق الله الفارس الملثم ابن الشيخ نواف الذي أنقذه. تتوطد العلاقة بعد أن تطلب جماعته الحماية من شيخ الموالي، ما بين عزيز والفارس الملثم الذي اتضح أنه شمس ابنة الشيخ نواف التي اتخذت لنفسها منذ الصغر هذا الدور.

يخطبها من والدها، فيطلب إليه أن يحقق أحد شرطيه للقبول به خطيباً لابنته، يلتحق بالقوات العربية ويشارك في حرب التحرير ضد العثمانيين ويحرز انتصارات . . . وبعد التحرير يذهب على رأس قوة من ثلاثين عسكرياً إلى أهله ثم إلى مضارب عشيرة الموالي محققاً الشرط الذي وضعه الشيخ ليزوجه من ابنته.

إن أي إطلالة على العنوان ستقودنا إلى صياغته المستلهمة من الموروث العربي، لاحظ على سبيل المثال توافقه وتضاده مع «تغريبة بني هلال»

ورمزه، فالشمس التي هي شيء عام هي أيضاً محبوبته، الوصول إليها عبر طريقين يفترقان ويتقاطعان وفي هذا تماه ما بين العام والخاص، وعدم انفصال الحياة والوطن عن الحب. كما يحمل العنوان رموزه فالاسم يحمل دلالاته. شمس رمز وعزيز رمز، اسمهما دال على ذلك.

لم تكن علاقة عزيز بشمس جسدية أو مادية بل علاقة صداقة وحب، وهي رمز للقاء عالمين لا يلتقيان الحضر والبدو. إن نقل العلاقة من العداء والخصومة إلى المحبة والتعاون مثلت محوراً هاماً من محاور الرواية... البدو شريحة ساهمت في تطور الحياة الاجتماعية وفي النضال الوطني، يمثلهم طراد الملحم ونوري الشعلان وممدوح الطحان... دفعوا للثورة خيرة رجالهم، فحدثت اللحمة بين البادية والحضر في القتال وفي الحياة المعيشة تمهيداً للحمة في المصاهرة.

مثلت الرواية في جانب كبير منها الغربة، وفي نهايتها مثلت وحدة المصير العربي... النص حامل لموضوعات عدة أهمهما الحرية والحب، وهذا تتويج لانفتاح المكان.

* **الحرية :**

من أهم موضوعات الرواية، إذ تعادل الوطن، الحياة والوجود والحب، يصفها عزيز بقوله: «الإنسان هو الحرية... الحياة هي الحرية... الحرية هي كل شيء».

كان التوق للحرية والخلاص من النير العثماني الهاجس الذي حرك أحداث الرواية، فالموضوع الأساس الذي تفتقت عنه الحرية هو الظلم ورموزه، الحكمدار والتحصيلدار والقائمقام والجندرمة. وقد مثل أبو شعيب في قرية الريحانة كل هؤلاء، يصادر المحاصيل وينهبها، ويبعث الشبان إلى العسكرية، ينتقم ويسجن كما يحلو له. ولا غرابة أن تصطدم الأفكار التنويرية الأولى بالظلم الذي وقع على فئات الشعب. فانتشرت المجاعة متوجة بالاستلاب الاقتصادي والسياسي.

إن رفض عزيز الانخراط بالجيش نابع من إيمانه أنها حرب ظالمة، لا مصلحة للعرب فيها الذاهب إليها مفقود والعائد منها مولود. وهو حتى لا يغدو صفراً في ذاكرة الزمن. رفض المشاركة. لان قليلاً خوفاً على كرامة أهله وعدم تعريض أخويه عمران ويونس لموقف مشابه لموقفه. قرر أن يسلم نفسه في ساحة القرية بحضور المختار، الذي قد يضمن له سلامته وكرامته. لكن ما حدث فاق التوقع، أدت نتيجته إلى الإنتقام والرحيل شرقاً بعيداً عن سلطة الدولة. وقد ساعدت هذه الحوادث على نمو بذرة المقاومة التي هي جزء من شخصية عزيز، نمت معه، وكانت كلما ازداد القمع تزداد. وصار التوق إلى الحرية والخلاص من المحتل حلمه الذي حققه. أما تعاطف أهل الريحانة معه على الرغم من الانتقام والإهانات فدال على الفهم والإدراك لمصدر الظلم. حيثما تكون القوة غاشمة، تكون عمياء لا تميز؛ تزيد من نقمة الشعب وتؤدي إلى إشكال للمقاومة.

بعد الرحيل إلى أم العيون يتطور مفهوم الحرية ويرتبط بالدفاع عن الذات في وجه هجمات البدو وغزواتهم، وتحويلهم من أعداء إلى حلفاء، فلا حرية لضعيف، لهذا وبمزيد من الفطنة، استنجد الفلاحون بقبيلة الموالي للنجاة من غزو قبيلة العمور، ولإيجاد تحالف يمنع عنهم الشرور.

إن الشعور بالغربة مصدره انعدام الحرية ووجود محتل، وفي مقابل ذلك نمت المقاومة والحلم. فالأحلام هي جزء من محاولة التغيير والتوق للحياة الأفضل. «قل لي ما هي أحلامك؟ أقل لك من أنت». كرر عزيز توقه للحرية التي مارسها في البادية برفقة الشاب الملثم. وهما بصداقتهما حملا أحلاماً كبيرة، وسقيا بذرة الحب التي نمت في جو الحرية. ومع كل ما حققه لذاته اكتشف أن الحرية ليست فردية، هي حرية الوطن، هي الاستقلال والخلاص من أبي شعيب. لهذا وهب عزيز ذاته لشعبه وقرر الالتحاق بصفوف الثورة. لقد كان هذا الخيار ممراً إجبارياً عليه اجتيازه للوصول إلى الحرية وشمس. إذ يتداخل العام والخاص بلا تعارض. وهذا ما أدركه،

حبيبته بعيدة عنه لن يتزوجها إلا إذا جاء والدها قائداً عسكرياً، فماذا يعني أن يكون عزيز قائداً؟ ألا يعني الاستقلال وطرد المستعمر! هنا نجد تلازم الوطن والحب، معادلة خيطها واحد.

لقد قرر أن يصل إلى الشمس، قرر أن يلتحق بالثورة دون أن يطالبه أحد بذلك اندفع من تلقاء ذاته وانضم. خاض بشجاعة نادرة ميادين القتال، واستطاع من خلال معركتين مهمتين أن يثبت جدارته. كانت قمة انتصاراته قتله لأبي شعيب. لذا فقد ترافقت المعارك مع تحقيق حلمه. وطن بلا احتلال. شمس مشرقة تشع بنورها على أرجائه كافة، وشمس في بيته.

* **المرأة:**

إن رواية «تشريقة آل المر» هي توثيق لنهايات الحكم العثماني في منطقة محددة هي أواسط سورية، وقد تحدثت الرواية بلسان أبطالها لتعطينا صورة عن الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وفكرة عن المرأة التي امتكلت جزءاً هاماً من حريتها. لذلك لا يكون الأمر مستغرباً حين تتراشق

دلال وغمر بالماء أمام نرجس وعزيز ويتبادلان الحب صراحة. أو عندما تلتصق سكينة بعزيز أمام الناس وتحاول الاستفراد به لدرجة جعلت الآخرين يظنون أنه يحبها ويريدها. أو مريم التي تتحدث صراحة بأنها تريده زوجاً، وعليه أن يقف إلى جانبها بعد موت أخيها سليمان. لكن تظل هكذا مكاشفات متجاوزة زمانها.

أما الحب في الرواية فمشروع، لم يقف أحد ضده، كل واحدة التزمت بمن أحبت، والتي لم ترتبط تبحث عن الحب. الملاحظ أن هناك مستويات عدة للمرأة ألخصها بالتالي:

١ - المرأة الشهوانية: مثلتها عليا في محاولة تعويض فقدها لزوجها. إذ مثلت شهوانية المرأة في بحثها عن مصلحتها الذاتية بعيداً عن أي فهم وتطوير لواقع الحياة. امرأة فهمت أن الحياة لا تستقيم بلا رجل، حاولت

بطرق شتى إغراء عزيز، وظلت مستمرة في محاولاتها وأساليبها علها تنجح. لم تمل حتى نجحت مع يونس فتزوجها محققة بهذا وجودها الذاتي وملبية غرائزها.

كما مثلت رغبة النساء وعداءهنّ، العداء بينها وبين نرجس، أما الغيرة والتنافس فبينها وبين سكينة تجاه عزيز، وبينها وبين حفيظة لتقربها من يونس.

٢ - المرأة العادية: التي تحاول بوسائلها الخاصة وطرقها الصادقة جعل الرجل يحبها. وضمن هذا المستوى تندرج محاولات سكينة ومريم، اللاتي حاولن الاحتفاظ بعلاقة مميزة مع بطل الرواية على أمل تطورها إلى علاقة زوجية.

٣ - المرأة الوفية: التي مثلتها نرجس المحافظة على ودها وعواطفها تجاه خطيبها خليل الساهي. رفضت عروضاً عدة، رفضت أن تستبدله أو تفكر بغيره على الرغم من غيابه وربما موته. بقيت وفية لحبيبها، صرحت بذلك لأمها، لاحظ ذلك في صفحة ٣٠٨.

٤ - المرأة المتفردة: مثلتها شمس التي جمعت في شخصيتها الرجولة والأنوثة والوفاء والحب، لهذا كانت المكافئة لبطل الرواية فكراً وجسداً... هناك تماثل بينهما، مثلاه في البحث عن الحرية والتميز. لم تكن علاقتها بعزيز عادية، ولم يكن حبها له شيئاً عادياً، بل كان أقوى مما نتصور. حب للروح، للحياة، لأن كلاً منهما مثل طموح الآخر ورأى ذاته فيه، فتماهت شخصياتهما واندمجتا، المشترك بينهما كثير البطولة والشجاعة والعواطف والإخلاص... ومع أن الكاتب ركز على شمس إلا أنه لم يهمل وصف الآخريات وإعطاءهن حقهن من حيث الشكل والروح، فمثلاً وصف وجه سكينة وبشرتها ومشاعرها. ووصف جمال مريم ورشاقتها، كما وصف إغراءات عليا... باختصار وصف كل واحدة الوصف الذي يليق بها وأعطاها دورها كاملاً.

٥ - المرأة الريفية مثلتها أمُ يونس بكل ما قالته وفعلته، تؤدي واجباتها في البيت التي تبدأ بإطعام الدجاج، علف الماعز، حلب البقرة، إيقاظ زوجها للصلاة، إيقاظ الأولاد للعمل. وعملها داخل البيت وخارجه، رقيقة المشاعر محبة للحياة تخاف على أولادها من نسمة الهواء.

أنجبت أربعة عشر بطناً، لم يبق منهم سوى أربعة، ثلاثة ذكور وأنثى.

المرأة بشكل عام حريصة على بيتها وزوجها، قاسمته العمل في فترة المجاعة وعملت في الأرض، محافظة على المؤونة... يلاحظ انغلاق محيطها، لم تقم نساء أم العيون علاقات صداقةمع نساء الصابرة أو البدويات، وكذلك نساء الصابرة أو البدويات. حيث تبقى المرأة ضمن بيتها ومحيطها. أما خروج شمس عن المألوف فهو استثناء، ساعدتها قوة جسدها وفتوته وسلطان والدها شيخ القبيلة الذي لم يعارضها. انتزعت حريتها حين أقر الشيخ نواف أنه لن يجبرها على الزواج. وقد ساهم في اتخاذ قرار ينص على حريتها، حبها لعزيز الذي رأى أنها رمز للحياة والحرية، الجزء المكمل له والرقم الصعب في معادلته. أثرت في شخصيته ونظرته للحياة، دفعته للأمام ليرى أنها الوطن، الطريق إليها هو الطريق إلى الشمس، ودرب الشمس هو العزة والاستقلال. وبعد ألم يكن فعل الحب إيجابياً؟!

ها هو عزيز يركب فرسه ليحقق الحلم، تاركاً حبيبته تعاني من أمرين الحب والحرية... الحرية والحب متماثلان متداخلان، فهي لم تتخل عن حريتها إلا لأنها تحب. الحب هو المعادل الحقيقي للوجود والذات.

هذا ما نلمسه من تصريحات شمس لأختها فوز:

«- أنا أتخلى عن الحرية من أجل الحب... فالحب يا فوز هو أغلى ما في الوجود!

- هي ذي المسألة يا فوز... أن أكون أنثى وأحب أو لا أكون شيئاً أبداً» ص ٤٠٠.

* **الشخصيات :**

هناك العديد من الشخصيات الهامة، منها :

- عزيز.
- أبو شعيب.
- شمس.

إن الشخصيات الفاعلة في الرواية عديدة، وبما أن دراستي مختصرة سأتناول الشخصية المحورية في الرواية، ألا هي شخصية عزيز.

عزيز الشخصية المحورية للرواية، يحمل ملامح البطولة الخارقة متميز في بنيته الجسمية، حتى الحصبة التي صرعت الأطفال مرت عليه مرور الكرام وهو يلعب فوق الثلج. ظهرت قوته وصلابته في صراعه مع أبي شعيب رئيس مخفر الدرك الذي يرمز للاحتلال، يمثل السلطان العثماني. كانت بداية التمرد الذي بدأ يكبر حتى صار بحجم الوطن. شخصيته المتفتحة على الحياة وحب الآخرين جعلته مصدر إعجاب، أينما حل محبوب. حتى تعلق بالفارس الملثم وكشف حقيقته، إنه «شمس» ابنة الشيخ نواف، أحبها. وعندما انطلقت الثورة العربية توجه جنوباً وشارك فيها، خاض معارك عدة ورفع إلى رتبة امباشي ثم إلى شاويش. في طفس يدير معركة يلتقي فيها مع عدوه التقليدي أبي شعيب، ينجح في الاقتحام وفي الانتقـــام من عدوه: «- أرأيت يا أبا شعيب؟ كان لا بد من أن نلتقي ذات يوم وها نحن التقينا. رد عزيز وهو ينظر إلى الرجل الذي كان ذات يوم ملءَ الأرض والسماء غطرسة وجبروتاً» ص٤٩٥.

في تلك الليلة غزا الفرح قلبه، فقد توجت هذه المعارك تميزه وشجاعته التي ظهرت في الأمكنة التي تنقل فيها: في الريحانة صراعه مع الدرك، وفي الطريق إلى بانياس تخليصه نفسه، في أم العيون التصدي لجماعة البدو، في البادية التصدي للضبع.

إن شخصية عزيز البسيطة بساطة الريف، تحولت إلى شخصية مركبة، مرت بأدوار عدة وأعطتها الحياة تجربة، وقد أثرت شمس في شخصيته، كما أثر في شخصيتها ونمط حياتها، ومن دراسة بسيطة يمكننا أن نستخلص بعض الجوانب المشتركة بينهما، التي تمثلت في رفض الحياة العادية ومحاولة التغيير القائمة على التمرد والتحرر وعدم الاعتراف بالواقع، من أجل الأفضل، فهو تحدى سلطة الدرك وهي رفضت واقع الحريم. القوة التي تمتع بها عزيز ونما ها خلال مسيرة حياته، وجانب الرجولة لدى شمس فقد حطمت عالم المرأة، ولبست ثياب الفتيات، وأظهرت براعة وشجاعة ما بعدهما شجاعة.

إن الصفات التي تمتع بها عزيز جعلته محبوباً من الفتيات، ففي كل مكان حبيبة. في الريحانة سعدى، وفي أم العيون سكينة، وفي الصابرة مريم، وفي البادية شمس، إضافة إلى محاولات عليا أرملة أخيه الوصول إلى قلبه وجسده.

كان يتخلص من الحب بدعوى أنه لم يفكر بالزواج، مع كل اللاتي عرفهن، إلا شمس التي توطدت علاقته معها بالحياة المشتركة ورحلات الصيد. وعندما أماط اللثام اكتشف أن الفتى الملثم هو فتاة رائعة الجمال.

أما حب عزيز للغزالة التي أولاها اهتماماً كبيراً، فهو حب تعويضي لم يجده في النساء، بل في حيوانة لطيفة جميلة، يزورها، يلاطفها، يخاطبها. بينما عليا تتحرق شوقاً، تتنهد وهي تقول «خسارة!».

* فضاءات الرواية المكانية :

تدور أحداث الرواية في مكان واسع يمتد من العقبة جنوباً إلى بادية الشام وحلب، أو من قناة السويس حيث حرب الترعة إلى أقصى شمال سورية، وشرقاً إلى بادية السماوة التي هي جزء من العراق.

تظهر الرواية أهمية المكان الذي لا ينفصل عن الزمن الروائي الذي لا يتخطى سنتي الحرب الكونية الأولى الأخيرتين من ١٩١٦ - ١٩١٨.

إن تعدد الأمكنة أملته الطبيعة المتفردة لبطل الرواية والأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي كانت وراء الانتقال من البيئة الجبلية موطن الأجداد إلى الشرق حيث السهول الملاصقة للبادية، مما أدى إلى انفتاح المكان الذي أدى لانفتاح الرواية إلى مجموعة محاور وصراعات مع الاستعمار العثماني ومع الطبيعة والصراع ما بين الفلاح والبدوي ومحور الغزو والثأر، وهذا مثل حياة كاملة بداية بالريحانة ونهاية في أم العيون وما بينهما عالم فسيح متشعب.

المكان أينما كان هو محطة للفعل الإنساني، تتوافق الشخصية معه وتحاول أن تكون فاعلة في الأحداث. كانت الريحانة أول الأمكنة التي تنكشف عنها الأحداث، وهي بما حبتها الطبيعة مؤهلة لاحتضان التمرد، لكنها غير قادرة على الصمود والفعل كثيراً، وذلك نتيجة الفهم السائد في تلك الفترة والعلاقات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وانغلاقها. فهي محاطة بالغابة والصخور التي تكاد تحاصرها من كل جانب. طبيعة جبلية موحشة.

أما الانتقال إلى بيئة صحراوية مفتوحة فقد أثر في حياة الناس ونمط تفكيرهم وعملهم. لذا واجهتهم مشكلة اختيار المكان، وبما أنهم فلاحون يمارسون الزراعة، لا بد من أرض زراعية وماء وحماية، هذه المعادلة الصعبة لم يجدوها في قرية الصابرة المملوكة لأهلها. وبعد نقاش حول الإقامة فيها سقط اقتراح العمل مع أهلها لعدم وجود أرض محدودة لهم، لذا كان الخلاص في البحث عن أرض قريبة منها لا تكون ملكاً لأحد، وهذا ما وجدوه في أم العيون، القريبة نسبياً من الصابرة، والبعيدة عن غزوات البدو الذين لا يقتربون منها لطبيعة المستنقعات ولوجود بعض الأعشاب الضارة والخطرة على الأغنام.

المفارقة تكمن في الانتقال إلى بيئة معاكسة تماماً للبيئة التي عاشوا فيها، الريحانة منطقة جبلية وحراجية مكللة بالغيوم والأمطار، الأرض

الزراعية فيها قليلة بينما أم العيون حيث السهول الفسيحة والشمس الساطعة، الأرض الزراعية فيها كبيرة جيداً. في الأولى على الرغم من الأمطار والثلوج لا يوجد نبع واحد، بينما الثانية حيث البادية والجفاف؛ بحيرات وعيون... منطقة تعاقب الإنسان على سكناها بداية في التلال القريبة ثم في المنطقة نفسها، إذ ما زلت هناك مغاور وكهوف وبيوت منزوعة السقوف.

إن الرحيل إلى الشرق كان ضرورياً ليتمكنوا من الحياة بكرامة؛ الظلم الذي لاقوه من العثمانيين كان فوق مقدرتهم، الحل هو الهجرة حيث السهول الواسعة التي تمكنهم من زراعة مئات الأمداد من الحنطة والشعير، بينما الزراعة في الريحانة بالكاد تدفع عنهم غائلة الجوع إن كان الموسم جيداً. وكما أن للمكان تأثيراً على العلاقات الاجتماعية، فقد أفرز المكان الجديد علاقات مع الجوار.

العلاقة مع أهل الصابرة جيدة، إذ استقبلت هذه البلدة المهاجرين الذي عملوا في الحصاد عندهم، نالوا منهم كل ترحيب، وساعدوهم في إشادة البيوت ونقل الأخشاب والحجارة. ظلت العلاقة إيجابية قائمة على التعاون والاحترام المتبادل.

أما العلاقة مع البدو، فقد فرضت عليهم بناء تحالف مع عشيرة الموالي ضد العشائر الغازية واللجوء إلى الشيخ نواف بعد اعتداء مجموعة من عشيرته، وبعد تهديدهم من قبل عشيرة العمور.

اتسمت العلاقة مع الموالي بالصداقة والأخوة، ممثلة بالعلاقة ما بين أبي يونس والشيخ نواف، وما بين عزيز والشاب الملثم التي كانت سبباً في انخراط عزيز في الحياة البدوية ومحبته لها.

ساهم المكان ببلورة الأحداث والتعويض عن الماضي، وفي هذا المجال لمست العلاقة الجدلية بينهما، لهذا نلاحظ أن التعويض يأتي بموازاة المفقود أو أفضل قليلاً. والأمثلة على ذلك كثيرة منها:

- نزوح العائلات الخمس من الريحانة والتعويض عنها بأم العيون. وإذا قارنا المكانيين من الناحيتين الاقتصادية والأمنية، فإن أم العيون أفضل بكثير من الريحانة.

- كلما افتقد عزيز حبيبة أو تخلى عنها عوض بأخرى بداية بسعدى حتى مريم وأخيراً شمس التي عوضته عن كل ماضيه وحبه.

- عليا التي توفي زوجها عمران حاولت التعويض عنه بالتقرب إلى عزيز، وعندما يئست جربت ثانية مع يونس فنجحت وتزوجها.

- التعويض عن فقد عمران بإنجاب عليا.

- فقد السلطة العثمانية «الدرك» ثم التعويض عنه بالسلطة العشائرية التي تم التحالف معها، في حين يستحيل التحالف مع العثمانيين.

- محاولة مريم التعويض عن موت أخيها سليمان بالتقرب إلى عزيز وطلبها الزواج منه.

- بعد انفصال نرجس من بيت أهلها، أنجبت حفيظة زوجة أخيها عمران بنتاً.

المكان المفتوح مرادف للحرية والخلاص من الظلم، عاش فيه عزيز طول فترة الأحداث، ولم يكن وجوده في السجن الذي هو نقيض الحرية، والذي يعتبر مكاناً مغلقاً إلا عرضاً، مثلت أيامه أسوأ حياة له، أما المكان نصف المفتوح فهو الريحانة والمناطق الغربية الخاضعة تماماً لسلطة الدرك، عاش فيها طفولته وشبابه، لم يكن حراً فيها.

تحدث الروائي عن المكان بلغة العارف، قام بوصفه وتقديم تفصيلات مكانية، في حين مر على بعضها دون وصف، وهذا برأيي نابع عن أثر المكان والأحداث الجارية، فالأمكنة الهامة قام بوصفها والإحاطة بطبيعتها وأناسها. عندما تحدث عن الريحانة قدم شرحاً ووصفاً مفصلاً لها بشكل عام ولبعض مناطقها بشكل خاص كالجرف الصخري والصخرة الهائلة التي

بدت وكأنها معلقة في الفراغ في أحد جوانبها، بينما تستند إلى الأرض في الجانب الآخر، والتجويف والصراع بين الحيوانات في الغابة، عد إلى ذلك في صفحة ٤٠.

كما تحدث عن الطبيعة الجبلية الخلابة والقاسية، وكيف احتالوا على قلة الأراضي الزراعية، قطعوا بعضاً من أشجار الغابة وبنوا الجدران الاستنادية لتحول دون انجراف التربة. كل ذلك لزيادة كمية الحنطة والشعير. كما قام بوصف للساحة والبيوت والمرعى والدروب التي سلكها أهل الريحانة.

كان الوصف غنياً عندما تحدث عن أم العيون. وصف تضاريسها، مياهها، التلال الأثرية، وتوغل بوصفه للمناطق المحيطة والبادية وجبل بلعاس الذي أحضروا منه الأخشاب... إن دقة الوصف نابع عن معرفته بجغرافية المكان وتفاصيل الطبيعة وتلويناتها، مما أعطى العمل مصداقيته.

النوع الثاني من الوصف هو العام كما فعل في وصف العديد من الأماكن مثل قرية الصابرة والبادية والمناطق التي ساقه الدرك إليها والسلمية...

النوع الثالث هو الوصف الذي يخدم الحدث، وهذا ما حدا به لتوصيف كلّ من طفس وجبل المانع وحريق المستودعات في القدم والدفاعات الكائنة في جبل المانع ودخول الجيش العربي إلى دمشق، على الرغم من المرور بهذه المناطق أثناء الزحف الكبير باتجاه الشمال.

إن انفتاح المكان في أم العيون والبادية، كان بداية لانفتاح أكبر فاجأنا به الروائي، وهو الانتقال من مكان محدد إلى أمكنة عدة استدعتها حرب التحرير، فلم تعد بلده هي المكان الوحيد، بل المدن العربية بداية من العقبة ونهاية بحمص وحلب. عند هذا الحد لم يعد عزيز ابن الريحانة وأم العيون والبادية فقط بل إبن الوطن العربي. لهذا تعامل مع الحيز الجغرافي الكبير بانفتاح في أفكاره التي تجاوزت طموحاته السابقة. مع العلم أن الظلم

والقهر والتراكم المعرفي ووصول الأفكار التنويرية والتحريرية شكلا الارهاصات الأولية. فهو ضمن البيئة الكبيرة لم يخرج عن إطار الإنسان ابن بيئته، لأنه الآن وهو الثائر المحرر لا يعترف بالحدود الضيقة للمكان فبلاد العرب كلها أوطانه.

لا يدقق الكاتب في وصف مدن الأردن وفلسطين وجنوبي سورية بشكل عام، وهذا عائد لسرعة الأحداث التي تجري والتي لا تستدعي التركيز على وصف المكان.

إن لتغيير المكان علاقة بالتغيّرات النفسية والجسدية، مما يؤدي إلا اختلاط وتغيّرات في الأحاسيس والأهواء، فروح البادية هي التي فرضت مجموعة علاقات وأعراف ساهمت بوأد الماضي وبناء علاقات جديدة. لكل بيئة نباتاتها وحيواناتها، فللمكان دلالاته في نباح الكلاب وصياح الديكة. الكلاب تغيّر نباحها من مكان لآخر ومن شخص لآخر، مثلاً الكلب الأبقع يستقبل عزيزاً دون نباح، يجري إليه ملوحاً بذنبه هازاً رأسه طاوياً أذنيه متشمماً ساقيه، كأنما يقول له «قد اشتقت إليك. . .»، ونباح الكلاب عليه بعد خروجه من وادي جهنم، ونباحها قبل وصول المهاجرين إلى البادية. أما وقت صياح الديكة فيقسمه إلى ثلاثة أقسام، بعضها يصيح مذ يرتفع الميزان قليلاً في الشرق، وبعضها لا يصيح إلا بعد أن يبلغ كبد السماء، بينما الصيحة الثالثة فمترافقة مع ظهور نجمة الصبح.

الملاحظ أن الجهات لها علاقة بانفتاح المكان، إذ كلما اتجهنا غرباً يصير المكان أكثر انغلاقاً والعكس صحيح. السجون والمخافر وسوق الشبان إلى السفر برلك كلها في الغرب حيث المدن والأرياف، أما في الشرق فلا شيء من ذلك. . . اختلاف الجهات أدى إلى تغيّر المكان، تجود السما بما لديها من أمطار وثلوج كلما اتجهنا غرباً، بينما قد تمر سنة في أم العيون لا تجود فيها السماء ما ينبت العشب.

أخيراً هناك علاقة ما بين عزيز والمكان، فبقدر ما خلق في روحه التمرد غيّر فيه إلى الأفضل بحيث بدا كل منهما يهب الآخر من ذاته. فقد فعلت الطبيعة ما عجز الإنسان عن قوله، فرضت أعرافها وسمحت بلقاء الأحبة وباركته، إلا أنها تدخلت لمنع زواج البدائل، فمن نتائج هطول الثلج، انقطاع عزيز عن صديقه سليمان وعدم مفاتحة نرجس ووالديه بمشروع صديقه الذي يمكن تلخيصه: «- كلانا أعزب وكلانا لديه أخت عزباء فلماذا لا نتبادل؟».

* **الناحية الفنية:**

يمكن تلخيص الناحية الفنية بالعناوين السريعة التالية:

* تتحدث الرواية عن أحداث جرت أيام العثمانيين، لذا يمكننا تصنيفها ضمن الأدب الواقعي التسجيلي الوثائقي التاريخي، وذلك لتوفر الموضوعية والصدق في نقل الأحداث.

* تصنف الرواية ضمن الروايات التقليدية، فهي قائمة على السرد المتسلسل للأحداث، الذي رسم الإطار العام لها بداية بالريحانة والبحث عن الذات ونهاية بتحقيقها بطرد العثمانيين.

أطل الروائي على الأحداث من خلال القص المتتابع الذي استخدم فيه ضمير الغائب، وفضل أن يكون الراوي لمجموعة من الأحداث... النص مفتوح على احتمالات عدة لانفتاح المكان، إضافة إلى مجموعة المحاور والصراعات التي استطاع بأسلوبه أن يدمجها ويرتب تسلسلها، إذ بدت سائرة من البداية إلى النهاية دون انقطاعات تذكر.

* تقترب الرواية من السيرة الذاتية لعزيز، فهي تتحدث عنه، حتى الهجرة حدثت بسببه، مما جر الويل على أهله، فلم يجدو بداً من الرحيل.

* بدت الرواية قريبة من الحكاية الشعبية، التي ساهمت في حكائية النص وسرديته في الكثير من الأحيان. إذ نلاحظ أجواء الحكاية في جسد الرواية مثلاً بداية الفصل الثاني قريبة من الحكاية أو السيرة الشعبية «سيرة الزير سالم»:

«يحكى يا سادة يا كرام، صلوا على خير الأنام، محمد عليه الصلاة والسلام، أن جليلة امرأة كليب. . . » .

كما أن شرط الشيخ نواف لزواج ابنته من عزيز ونهاية الرواية قريبان كثيراً من جو الحكاية الشعبية. وكذلك شخصية الفارس الملثم الواردة في أكثر من حكاية أو سيرة والمستلهمة من التراث الشعبي، استطاع أن يحولها إلى شخصية روائية لعبت دوراً هاماً في أحداث الرواية وفي تكامل شخصية عزيز واتزانها، ودفعه للالتحاق بقوات الثورة العربية.

* تقترب لغة الرواية من لغة الحكاية، لكنها هنا لغة فصيحة صحيحة، قريبة من الناس، مفهومة ينثرها في الفصول كافة. تتحول أحياناً إلى مفردات وجمل جميلة كما في المقطع التالي :

«كانت في وحدتها وظلماتها تجدل حبال الأمل جديلة جديلة، حتى أصبحت أثخن من أن تسلمها لليأس» صفحة ٢٣.

* كانت هناك مستويات للوصف وهذا ما أوضحته في الفضاء المكاني.

* استخدام الرمز، العديد من الشخصيات رموز، فمثلاً عزيز هو رمز المناضل وصوت الشعب الذي لا يقهر، هو عنوان الثورة، أما شمس فهي رمز للحياة والوطن والحرية والحب. أبو شعيب رمز للمحتل العثماني بما يمثله من سلب ونهب واستعمار، العديد من الشخصيات تحمل رموزها.

* الحوار مناسب لم يطغ، له وظيفة أداها، لغته ليست واحدة، يراعي فيه الكاتب ثقافة المتحدث إلى حد ما، استخدمه في الفصول كافة، لاحظ على سبيل المثال حوار عزيز ومريم في الفصل العاشر.

* استفاد من التراث الديني والشعبي والأساطير من ذلك :

حادثة النبي يوسف مع زوجة العزيز.

من القصائد الشعبية :

يا ونة ونيتها قبل ما صير   وقبل بويا ما يناسب خوالي
ومعارك خضتها، بوزيد والزير   وإني بلفايف مرضعات الأطفالي ص٢٦٩

استخدام التعابير الشعبية التي يندرج بعضها تحت بند المثل :

- خبئ قرماتك الكبار لعمك آذار .
- من خلف ما مات .
- لا بد مما ليس منه بد.

أخيراً لا أحد ينكر علو قامة الأديب عبد الكريم ناصيف في مجالي التأليف والترجمة ، ورواية «تشريقة آل المر» من الروايات التي أجادها مثلت توق الإنسان إلى الحرية والحياة والحب ، دراستها امتعتني ، خاصة عندما اكتشفت العلاقة العجيبة بين المكان والمقاومة .

* * *

أفـــاق المعـــرفـــة

«سنة ٥٠١ ، الغزو مستمر»

محمـد باقي محمد

أكثر فأكثر يكتسب كتاب «نعوم تشومسكي الذي طالعنا به مؤخراً تحت عنوان «سنة ٥٠١ ، الغزو مستمر» أهمية متزايدة، بسبب من خروجه المطلق على هيمنة الإعلام الغربي في بلورة الرأي العام داخل بلدانه أو خارجها ، تلك

(*) محمد باقي محمد : باحث من سورية ، له اسهامات في حقل الثقافة، ينشر في الدوريات العربية .

الهيمنة التي يصعب على أولئك الذين تفيؤوا بظل إعلام موجه، غير ذي ثقة غالباً، معرفة مداه أو قوته، أو بسببٍ من ذلك المخزون المعلوماتي الوفير الذي ضمه بين دفتيه، بما يصوغ تلك العلاقة الجدلية بين الاقتصاد والآيديولوجيا في أفقها الاستراتيجي! فهل كتاب تشومسكي هذا سفر في التاريخ، أم هو كتاب في السياسة الدولية!؟ وإذا كان كتاباً في التاريخ، فهل تاريخ العالم هو تاريخ مبادئ وقيم، أم هو تاريخ صراع للسيطرة على هذا العالم، وبالتالي تاريخ عنف وعنف مضاد!؟ ثم أين هي التخوم بين التاريخ والأيديولوجيا، إذا كانت الأولى تؤرخ- فيما تؤرخ- للثانية!؟

ربّما أمكننا بدلالة العنوان أن نقف على شيء من طبيعة تلك الأسئلة، فلقد فرغ تشومسكي من كتابه عام ١٩٩٣ وبذلك فإن سنة ٥٠١ تعيدنا إلى العام ١٤٩٢، إنه العام الذي اكتشف فيه كريستوف كولومبوس قارة أمريكا! وهو- أيضاً- العام الذي تواضع المؤرخون على أنه نهاية مايسمى بالعصور الوسطى، وبداية العصور الحديثة، فما هي طبيعة المشكلات التي يضعنا تشومسكي في مواجهتها!؟.

تقوم الفكرة المركزية للكتاب على التبصر في الأحداث التي شهدها العالم خلال الفترة الواقعة بين عام ١٤٩٢-١٩٩٢ بما يختزل خمسمائة عام من الصعود والسقوط المتزامن للقوى العظمى أثناء تنافسها الدموي للسيطرة على العالم، وذلك غبَّ الكشوف الجغرافية الكبرى في إطار مايسمى بالنظام العالمي القديم، بما يسقط مقولة النظام العالمي الجديد، الذي يرى تشومسكي أنه لما يبدأ بعد!

لقد قُيضَّ للأسبان والبرتغاليين أن يفتتحوا تلك الكشوف، ممهدين الدرب لاستعباد الشعوب الأخرى، مما راكم الثروة في الشمال على حساب جنوب راح ينهب بلا حدود! بيد أن تشومسكي يتوقف عند المشهد مطولاً ليدقق في الكيفية التي احتازت بها أوربا تلك الثروة، فيرى بأن الأسبان كانوا قد مهدوا الطريق لانحدارهم بدءاً بمحاكم التفتيش التي أنشؤوها بعد سقوط

غرناطة ١٤٩٢ بيدهم، أي في أعقاب حكم المور- المسلمين- المتسامح للأندلس، إذ راحوا يتلفون الكتب والمخطوطات التي لاتقدر بثمن، بما تحمله من سجلٍ غني للتعاليم الكلاسيكية، ويدمرون الحضارة التي ازدهرت في ظل المسلمين!

لقد انطلق الأسبان إلى غزو العالم بتلك الوحشية التي أدانها المؤرخ الأسباني (لاس كاساس) بقوله: «أظن أن الله سيصب غضبه ومقته على أسبانيا بسببٍ من هذه الأعمال الشائنة، الإجرامية، غير الورعة التي ارتكبت بظلمٍ وبربرية وطغيان، لأن معظم الأسبان اشتركوا في الثروة المغموسة بالدم، والتي اغتصبناها على تلك السواحل وسط المذابح والخراب!» فغزوا المكسيك بألف وخمسمائة مقاتل، أمّا بيزارو فقد أطاح بإمبراطورية الأنكا بأقل من مئتي مقاتل، بما أدهش السكان الأصليّن في المستعمرات الأمريكية من الوحشية التي أظهرتها أسبانيا والبرتغال، ومن بعدها كلّ من فرنسا وإنكلترا، إذْ وعلى سبيل المثال كان سكان هاييتي قد بلغ ثمانية ملايين نسمة حينما وصلها كولومبوس، ولكن هذا العدد انخفض إلى بضع مئات بعد سلسلة المذابح التي نفذها الغزاة هناك! لقد أبيد الهايتيون بالسحق تحت حوافر الخيل، والتقطيع إرباً بالسيوف، والتمزيق بوساطة الكلاب، ودفن الأحياء، فقرروا أن يستسلموا لمصيرهم التعس بدون مقاومة! لكنّ استئثار الأسبان والبرتغاليين بالمستعمرات لم يطل لأن هولندا دخلت المشهد من بابه الواسع، وذلك عن طريق شركة الهند الشرقية، التي شمل نشاطها البرّ الآسيوي وصولاً إلى شبه جزيرة الهند وجزر أندونيسيا والكاريبي، فلم يسلم منها سوى اليابان والصين، ربّما لأنّ الأخيرتين عرفتا قواعد اللعبة!

إنّ جوهر النظام العالمي القديم- بحسب تشومسكي- يتلخص في ذلك الغزو الأوروبي العنيف للعالم بالاعتماد على القوة العسكرية، علماً

بأن مصطلح أوروبا- هنا- يشمل مستعمرة بريطانيا السابقة الولايات المتحدة الأمريكية واليابان، التي اعتبرت جزءاً من الشمال الأبيض لأنها غنيّة بما يكفي لذلك!

لم يتّسم الغزو الأوروبي للعالم بالتزامن أو التفاهم، بل اتسّم بالتنافس والصراع، إذْ سرعان ماانهار النظام الإمبريالي الأسباني الذي سمح للتّجار من غير الأسبان بالعمل داخل أحشاء الأمبراطورية، مما حدا بالهولنديين إلى تحاشي الليبرالية المفرطة التي عرف بها أولئك الإبيريّون فاحتفظوا بأرباحهم بشدّة داخل البلاد، وذلك بالاتكّاء على طرائق إدارة وتحكّم أكثر إتقاناً في سياسة مستعمراتهم، لكن المرض الهولندي الذي تلخص في سلطة حكومية مركزية غير كافية خلقت شعباً غنياً كأفراد لكن ضعيفاً كدولة، أضعف هؤلاء الهولنديين لصالح قوى صاعدة مثلتها كلّ من فرنسا وبريطانيا خير تمثيل!

كانت بريطانية تتبع سياسة متوازنة تضبط إيقاع العلاقة بين الشعب والسلطة، إلا أن المدقق في صعودها سيلاحظ تحولاً واضحاً في دور الدولة لصالح المركزية، ممّا أسهم في خلق دولة مالية عسكرية قوية، وبالتدريج راحت بريطانيا تدمّر التجارة والملاحة الهولنديتين، وتستولي على تجارة الرقيق ذات الأرباح العالية، لتتفرغ من ثمّ لغريمتها الأبرز فرنسا، وتحقق عليها الانتصار تلو الانتصار، ممّا مكنها من السيطرة على بقاع واسعة من اليابسة آنذاك، وكان لشركة الهند الشرقية- الإنكليزية هذه المرة- دور بارز في تحقيق تلك السيطرة التي طالت الصين أيضاً، ولكن عبر حرب الأفيون لاالانتصار العسكري!

لقد أسفر غزو العالم الجديد من قبل الأوروبييّن عن كارثتين لامثيل لهما في التاريخ، هما هلاك السكان الأصلييّن في نصف الكرة الغربي من جهة، وخراب أفريقيا إثر توسّع تجارة الرقيق بسرعة من جهة أخرى! أمّا كيف استطاعت أوروبا المتحضرة أن ترتكب كل تلك المجازر، فإنّ الجواب

لايلبث أن يأتينا عبر الانتقاد الساخر والمرير، الذي يمارسه تشومسكي ضدّ فيلسوف الديالكتيك المثالي الأكبر «هيغل»، إذْ هاهو الأخير يحاضر بنبرة سلطوية ضمن محاضراته في فلسفة التاريخ عن الدور الأوروبي، أو الرعاية الحانية التي اشتهرت بها أوروبا إزاء الأمريكيين الأصليين «معدومي القوة نفسياً وجسدياً، وذوي الأمزجة الضعيفة الخالية من العاطفة!» وهكذا بدا الهندي الأحمر عند هيغل أدنى- حتّى- من الزنجي الأفريقي الذي عدّه «إنساناً خاماً في حالته الطبيعية خالياً من المشاعر الأخلاقية بصورة تامة!» ذلك أنّ تلك الرؤية سرعان ماوجدت تعبيرها الآيديولوجي على لسان العديد من الساسة الأوروبييّن، فلم يرَ تشرشل بأساً في استخدام الغازات السامة ضدّ القبائل غير المتمدّنة، بل ورآه صحيحاً تماماً! وتفاخر لويد جورج بالديبلوماسية البريطانية التي حالت دون أن تنصّ معاهدة نزع السلاح لعام ١٩٣٢ على منع قصف المدنيين، وأصرت على الاحتفاظ بحقّ قصف الزنوج، فيما كتب أحد الغزاة الهولنديين «إن التجارة لايمكن أن تستمر دون الحرب، ولاالحرب دون التجارة!» أما الجمهور الأوروبي العرِيض فلقد تقبل كل ماجرى عبر قناتين، التغاضي والتضليل، التغاضي لحساب المصلحة الشخصية وإغراءات الثروة، والتضليل لحساب إعلام جبار ومهيمن، بحيث لم يجد هذا الجمهور بأساً في أن ينخفض عدد سكان مدينة «دكا» المزدهرة والغنية من مائة وخمسين ألف نسمة إلى ثلاثين ألف فقط بفعل الإرهاب البريطاني ولم ير الملك البلجيكي ليوبولد الثاني أي ضير في إحراز قصب السبق في الكونغو البلجيكي- زائير الآن- فتسبب في قتل عشرة ملايين إنسان بإعصاب باردة! فيما اضطر الفرنسيون- غير آسفين- إلى استجلاب العبيد من أفريقيا للقيام بأعمال الزراعة، بعد أن أبادوا السكان الأصليين، وذلك بتحويلهم إلى وقود في أكواخهم التي قلبوها إلى أفران ملتهبة، أو مهاجمة قراهم كما فعلوا بهنود البيكوت، إذ اجتاحوا القرية قبيل الفجر عندما كان الرجال خارجها، فذبحوا النساء والأطفال

والعجائز بأسلوب توراتي أصيل، وفي منطقة نيويورك الكبرى أقدموا على قتل الناس وهم نائمون، فانتزعوا الرضع عن أثداء أمهاتهم، ومزقوهم إرباً أمام ذويهم، ورموا أشلاءهم في النار أو النهر، أما الرضع الآخرون الذين كانوا مربوطين إلي مهودهم الخشبية، فقد قطعوا بالسيوف، وطعنوا، وذبحوا بوحشية تحرك قلب الحجر، وعندما رمي بعضهم في النهر أحياء، وحاول آباؤهم وأمهاتهم إنقاذهم، لم يسمح لهم الجنود بالعودة إلى اليابسة، وجعلوا كلاً من الآباء والأبناء يغرقون! لكن اللوحة بمجملها ستظل ناقصة، غائمة أو مشوشة إذا لم تتبصر في المرتسمات الرئيسة لسياسة الولايات المتحدة الأمريكية في العالم، ربما لأن صورة الدول الأخرى راحت تبهت بعد أن أخذت الدول المستعمرة تتخلص من مستعمريها في أعقاب الحرب العالمية الثانية، أو لأن الإمبريالية ستصل إلى أوجها بعد تلك الحرب، وهي المرحلة التي مثلتها الولايات المتحدة خير تمثيل!

لم تكن الولايات المتحدة قد اتعظت من استعمار بريطانيا لترابها الوطني! ذلك أنها سرعان ماعمدت بعد استقلالها إلى التحالف مع أوروبا المستعمرة ضد الشعوب الأخرى، ويشكل مثال هاييتي معلماً واضحاً لسياستها تلك، فلقد ثار العبيد الذين كانت فرنسا قد جلبتهم من أفريقيا إلى هاييتي للزراعة، وفشلت جهودها في القضاء على ثورتهم، على الرغم من أنها استعانت بوحدات مقاتلة من بولونيا وهولندا وسويسرا وألمانيا، عملت على تدمير الثروة الزراعية في البلاد، وأبادت ثلث السكان، فتدخلت الولايات المتحدة للقضاء على ثورتهم، ربما لأنها ماكانت لتطيق وجود جمهورية زنجية على مقربة منها، وراحت تغزو الجزيرة كلما عن لها ذلك، ليتوراث الهايتيون روايات مؤسية عن تعليق الرجال ورؤوسهم إلى الأسفل، وإغراقهم بعد وضعهم داخل أكياس، وصلبهم على الألواح الخشبية، ودفنهم أحياء، وسحقهم بالهاون، وربطهم أحياء حتى يأكلهم الدود، أو تقييدهم في المستنقعات إلى أن تأكلهم الحشرات، أو قذفهم في

مراجل عصير قصب السكر المغلي! لقد بلغ عدد القتلى الهايتيين في إحدى هذه الغزوات خمسة عشر ألف إنسان، بما أثر في نفس الرئيس الأمريكي روزفلت، فقلد وسام الكونغرس للشرف للرائد «سمدلي بتلر» الذي قتل في إحدى المعارك «!» مع زنوج هاييتي- العزل!- مائتي رجل، دون أن يفقد أسيراً واحداً، اللهم عدا جندي واحد من مشاة البحرية، فقد سنين أماميتين بضربة حجر!.

بيد أن القرن العشرين شهد تحولات دراماتيكية في خارطة العالم، فلقد بزغ نجم الاتحاد السوفييتي غب انتصار ثورة أكتوبر في نصفه الأول، وتنامت القوة المادية والعسكرية للولايات المتحدة الأمريكية، ثم تكرست زعامتها للعالم الغربي إثر الحربين الكونيتين الأولى والثانية، وأنشأت تزيح منافسيها واحداً تلو الآخر، فانقسم العالم إلى معسكرين شرقي وغربي، فيما حاولت دول العالم الثالث التي استقلت حديثاً- جاهدة- تحاشي الانضواء تحت لوائهما عبر محاولات اللاانحياز اليائسة، كل ذلك في عالم راح يتحول شيئاً فشيئاً إلى قرية كبيرة بضغط من ثورة الاتصالات والمعلوماتية، فلم يعد بإمكان الدول الصغيرة والمتخلفة أن تحافظ على استقلاليتها بمفردها! أو هذا ماكان يظهر على السطح، أما في العمق، فلقد أنيط باقتصادات دول الجنوب عبر إعادة هيكلتها أن تقوم بترميم اقتصادات دول الشمال، لتنقذ أنظمتها الرأسمالية من أزمات خانقة ومتكررة!.

إن الولايات المتحدة اليوم إذ تلعب دور الشرطي العالمي، تلعب هذا الدور لمصلحتها بالدرجة الأولى، ويمكن لهذا الدور أن يتضح إلى حد كبير بتسليط الضوء على المنطق الذي يحكم علاقتها وعلاقة حلفائها- أي علاقة الشمال- بدول الجنوب، تلك العلاقة التي تقوم على قمع أي محاولة تحررية تقوم بها الدول الأخرى لفك الارتباط بالمركز الامبريالي، باعتبارها محاولة هدامة، محكومة بفلسفة التفاحة الفاسدة التي ستؤدي إلى فساد برميل التفاح بأكمله، ولابأس من الاستشهاد بمثال التشيلي في هذا المجال، ففي

عام ١٩٧٠ تمكن الناخبون التشيليون من إيصال سلفادور الليندي إلى سدة الحكم في انتخابات شرعية، لكن هنري كيسنجر حذر من أن المثال المعدي لتشيلي الليندي لن يعدي أمريكا اللاتينية فقط، بل جنوب أوروبا أيضاً فقد يحمل رسالة للناخبين الايطاليين مفادهاأن الاصلاح الاجتماعي خيار ممكن، وكان قد سبق للولايات المتحدة أن خططت لخيار عسكري محتمل إن لم تنجح في السيطرة على الانتخابات الإيطالية عام ١٩٤٨، ربما لأنها رأت بأن الشيوعيين كانوا قريبين من الفوز فيها، وكانت إحدى الأفكار المطروحة بهذا الخصوص هي خلخلة السكان المسببين للفوضى عن طريق الهجرة، فأقر الكونغرس مخططات تهدف إلى نقل المهاجرين من إيطاليا نحو أماكن أخرى من العالم عدا الولايات المتحدة، واعتبر المشروع ذو حساسية عالية، لذلك فقد أخفي عن الإيطاليين كلية!

إلا أنّ الاتحاد السوفيتي يظلّ خير مثال لفلسفة التفاحة الفاسدة، ذلك أنّه- أي الاتحاد السوفيتي- عُدّ تفاحة فاسدة عملاقة، وعُدّ الغزو الأوروبي لروسيا البلشفية عملاً دفاعياً جاء رداً على تدخّل عميق، وذي آثار بعيدة محتملة، ليس في شؤون الغرب الداخلية فقط، بل في شؤون كلّ بلاد العالم عملياً، وبالتحديد تحدّي الثورة لوجود النظام الرأسمالي نفسه! ويمكن أن تصنف حرب التدخل التي أسهمت فيها أمريكا وبريطانية وفرنسة واليابان ودول أخرى في هذا السياق، وفي هذا السياق أيضاً يأتي الدعم الذي قدّمته الولايات المتحدة للفاشية في إيطاليا، والنازية في ألمانيا، مؤسّساً على المبدأ الذي يرى فيهما- رغم تطرفهما- رداً مقبولاً على التهديد البلشفي الأشدّ خطراً!

لقد أطلقت الولايات المتحدة يدها في كلّ مكان لإعادة ترتيب البيت العالمي، وحلّت محل بعض من حلفائها في أكثر من مكان، كما في فيتنام مثلاً، ربّما لأنها لم تكن تنظر إلى الهزائم الفرنسية المتكررة فيها بعين الرضا، فراحت تمدّيد العون لحليفتها، لكنّ إصرار الفيتناميّين على المقاومة أقلقها،

ودفعها شيئاً فشيئاً إلى التورط في هذه الحرب! وحين انسحبت فرنسة المثخنة من تلك البلاد، نقل جون كندي الولايات المتحدة من التورّط الجزئي إلى ميدان المسؤولية الكلّية عمّا يجري في تلك البقعة من جنوب شرقي آسيا! وكالعادة كانت طبقة المثقفين «المتعاونة من أجل صياغة المعلومات على نحو يناسب جموع الرعاع» حاضرة، لتصورّ الرئيس المغدور كبطل قوميّ، دفع حياته ثمناً لرغبته في السلام المزمع مع الفيتناميين! إن الصدفة وحدها هي التي وضعت مدينة فينة الفييتنامية التي كان عدد سكانها يبلغ ستمائة ألف نسمة في الجانب الخاطئ، فكان أن دكتّها القاذفات الأمريكية طراز ب٥٢، وسوتّها بالأرض، إذ ممّا لاشكّ فيه أن أولئك السكّان لن ينسوا مافعله الجنود الأمريكيّون بمدينتهم، وحتى إذا قُيِّض لهم ذلك، فإنّ تلك المناطق الواسعة المحيطة بها، والتي حولها القصف إلى مايشبه سطح القمر، ستظلّ بمثابة مهماز يسوط الذاكرة الكسلى! على الرغم من التصريحات الأمريكية الحكومية التي ظلّت تدّعي بأنّ القصف كان موجهاً ضدّ أهداف عسكرية، وأنّ الأضرار المدنيّة كانت في حدودها الدنيا!

لقد انتهت الحرب في فيتنام بهزيمة أمريكية، ولكنّ أمريكا تحاول فرض شروطها كمنتصر، فتصرّ على معرفة مصير ٧٢٨ جندياً من جنودها، على الرغم من أنها تعرف جيداً بأن معظمهم كانوا طيّارين أُسقطوا مع طائرتهم، فيما تمتنع عن تسليم خرائط حقول الألغام التي زرعتها هي هناك! وتصرّ على محاصرة فييتنام اقتصادياً بتلك الذريعة! إنّ تحديد مصدر العدوان الخفيّ هنا- على حدّ تعبير الصحفي الكندي فيليب سماكر- ليس صعباً، لاسيما حين يُقتل طفل بقنبلة ضئيلة ظلّت مختبئة في التراب ثماني عشرة سنة، بعد أن غادر الذين كانوا قد زرعوها البلادَ منذ أمد! وقد لايلتقي الزائر بذلك الفلاح الذي يقف أمام حفرة تتجاوز حجم كوخه، ليخبره بمدى كراهيته لتلك الحفرة، أو للذّين أحدثوها لأنها قتلت زوجته وابنه، إلا أنّ هذه الحوادث الفردية في ظاهرها، والتي لن تدخل سجل الحرب، هي من

كل بدّ جرائم قتل مع سبق الإصرار والترصّد! أمّا المصير المجهول لمئتي ألف جندي فييتنامي، أو ربّما لثلاثمائة ألف، فلا تبدو أمريكا مُحركة حياله! وحتى حين تظل تربة الجنوب الفييتنامي غارقة بأكثر من مئتي ليتر من السموم الكيميائية للهكتار الواحد، ممّا يزيد من عدد الأطفال المشوهّين خلقياً، ولا يسمح باستصلاح هذه التربة للزراعة، فإن ذلك لايعني لها شيئاً، بل أنّها ترى بأن الفيتناميين هم المسؤولون عن تجميد العلاقات معها، مما يعوق أبحاثاً مهمّة لمعرفة العلاقة بين تلك السموم والسرطان، أو سوء الوظيفة التناسلية، أو المشاكل الهرمونية، أو القصورات المناعية، أو اضطرابات الجملة العصبية المركزية، أو أذية الكبد، أو التبدّلات في استقلاب الشحوم، والتي تعرّض لها سكّان الجنوب!

ولا يختلف ماجرى في جزر أندونيسيا كثيراً عن ذلك الذي جرى في فيتنام، ففي عام ١٩٤٨ كتب كينان «إن قضية إندونيسيا هي أخطر مسألة في هذه اللحظة من لحظات صراعنا مع الكريملين!!» ذلك أنّ الولايات المتحدة كانت قد تقبّلت على مضض قيادة سوكارنو، ربّما لأنه قام بقمع حركة مطالبة بالإصلاح الزراعي يدعمها الحزب الشيوعي الأندونيسي في منطقة ماديان، لكنّ التزامه القومي وانتهاجه سياسة الحياد لم يكونا أمرين مقبولين لها، فجربّت وكالة المخابرات المركزية في بداية الخمسينات أسلوب الدعم الخفي للأحزاب اليمينية، وفي عام ١٩٥٧/١٩٥٨ ساندت، بل شاركت في انتفاضة مسلّحة ضدّ سوكارنو، قد تكون تضمنّت محاولة لاغتياله، وبعد إخماد العصيان تحولت نحو برنامج للمساعدة العسكرية والتدريب، إلى جانب خفض المعونة الاقتصادية، وهو النموذج الكلاسيكي للتحضير للانقلابات الذي اتّبع في تشيلي بعد سنوات، وجرّب في إيران بعد وصول الخميني للحكم بقليل! كان الأمريكيون يخشون أن تستولي حكومة شيوعية منتخبة شرعياً، وتتمتع بقاعدة شعبية على سدة السلطة في أندونيسيا، وإذن، فعلى القادة السياسيين الآسيويين الأحرار، - في الوقت المناسب، ومع المعونة

الأمريكية- أن يتقدموا إلى الأمام، ويصلحوا الموقف بتصفية الجيوش السياسية للعدو «الشيوعي»! وفي عام ١٩٦٥، وعلى اثر الادعاء بوجود محاولة انقلابية أعدها الشيوعيون، تحرّك الجيش، وتولّى الجنرال سوهارتو مقاليد البلاد، وبدأ حمام الدمّ هناك، فذُبح آلاف من الفلاحين الذين كانوا بمعظمهم لايملكون أرضاً! لم يُعرف حجم المجزرة تماماً، إذْ في الوقت الذي قدرتّه المخابرات المركزية بمئتين وخمسين ألف قتيل، ذهب رئيس جهاز أمن الدولة الأندونيسي في تقديراته لاحقاً إلى مايزيد عن نصف مليون، أمّا منظمة العفو الدولية فقد أعطت رقماً يفوق بكثير المليون قتيل! وكالعادة فقد قدمت المعلومات للجمهور على نحو يقبلونه، إذْ خطب الرئيس الأمريكي جونسون في جنود «تشرين الثاني ١٩٦٦» بقوله «لقد أضحى مئة مليون إنسان في أندونيسيا يتمتعون بقدر من الحرية لم يكونوا يتمتعون بها بالأمس!».

إن المتتبّع للسياسة الأمريكية، سيكتشف أنّ المنطق الذرائعي (البراغماتي) هو الذي يحكم تلك السياسة بكلّ نفعيته، بغضّ النظر عن لاأخلاقية الوسائل، أو التنصلّ من تحالفات بعينها، أو حتى خيانة تلك التحالفات، إذْ هاهي الولايات المتحدة تطالب اليابان بالاعتذار رسمياً عن قصفها لميناء بيرل هاربر، بمناسبة مرور خمسين عاماً على ذلك القصف، في الوقت الذي لاتحرّك فيه الأجنّة المشوهّة التي تعاني آلاماً عصبية شديدة ومختلفة، ناجمة عن آثار القنبلة الذرية التي ألقيت فوق هيروشيما أو ناغازاكي فيها ساكناً! ربّما لأن أصل المعضلة يكمن في أن الولايات المتحدة تطالب اليابان بأن تفتح منطقة نفوذها في المحيط الهادي للمصالح الغربية، أمّا حينما يقبل اليابانيون بتلك المطالب، ولكن بشريطة تبنيه في مختلف أنحاء العالم، فإنّ وقع تلك العجرفة يكون شديداً على الأمريكيين، ممّا يضطرهّم إلى تذكير محدثي النعمة هؤلاء بوجوب اقتصار تطبيق هذا المبدأ على منطقة النفوذ الياباني وحدها، إذْ من غير الممكن توقّع استجابة الغرب لفكرة معاملة اليابانيين بالمثل في مناطق نفوذهم!

ولعل التساؤل حول مبرر أو جدوى استمرار حلف شمال الأطلسي، بعد أن غاب حلف وارسو في الجانب الآخر، وانهارت منظومة الدول الاشتراكية، مما آذن بانتهاء تلك المرحلة الموسومة بالحرب الباردة، يجلو ذرائعية السياسة الأمريكية، ممّا يحيل في النهاية إلى أن ليس ثمة حلفاء بالمعنى الدقيق للكلمة، أنّ ثمة مصالح، وأنّ تلك المصالح قد تلتقي لفترة، وقد تفترق أو تتناقض، وعندها يغدو الضغط على حلفاء الأمس وارداً، بل ومطلوباً أيضاً، وإذن، فلابأس في اختلاق مخاطر وهمية جديدة تسوّغ بقاء الحلف أو توسعه! هناك مثلاً خطر المخدرات، أو خطر المدّ الأصولي الإسلامي، الإرهاب، أو خطر العرب المجانين! فماذا عن نتائج تلك السياسة!؟

لقد تنبّه جواهر لال نهرو - وبصورة مبكرة - إلى تلك العلاقة البدهية بين الاستعمار والفقر، فلاحظ أنّ الولايات الهندية التي ظلّت تحت الاحتلال البريطاني لفترة أطول هي ذاتها المناطق الأكثر فقراً في الهند وفي بلد كبولونيا تبدّدت الأوهام حول مجتمع الوفرة بسرعة لافتة بعد أن تخلّت عن الخيار الاشتراكي، إذ تحولّت إلى دولة مصدّرة للأطفال الشقر، ذوي العيون الزرقاء، بعد أن انخفض إنتاجها بنسبة ٤٠٪ مع تضاعف للبطالة، وتدنٍّ في الاستثمارات، وانعدام المدّخرات الفردية تماماً بفعل فرط التضخّم، وبفعل برنامج «تحقيق الاستقرار»! من غير أن يبدل عودة الشيوعيين الجدد إلى الواجهة الكثير في المشهد البولوني! لقد تفاقمت المشاكل مع هرب الرساميل بمعدّل عشرات ملايين الدولارات شهرياً، والكلّ يعرف إلى أين! أما روسيا فستسلك الدرب ذاته، إذ أنّ هروب الرساميل من الاتحاد السوفيتي سيبلغ ١٤-١٩ مليار دولار عام ١٩٩١، وسينخفض الإنتاج، فيما سيحذر وزير المالية والاقتصاد إيغور غايدار من انخفاض لاحق بمقدار ٢٠٪ في بداية عام ١٩٩٢، وفقط في الأيام التسعة الأولى من الشهر الأول لعام ١٩٩٢، كان انتاج الصناعات الخفيفة قد

انخفض مابين ١٥ و ٣٠٪ فيما انخفضت إمدادات اللحوم والحبوب والحليب بما يزيد عن الثلث! إنها- ولاشك- صورة دراماتيكية للفردوس الموهوم!

أما حينما يجري الحديث عن أمريكا (القارة) ذاتها بقسميها الأوسط والجنوبي، فإن الكلام كما جاء على -لسان تشومسكي- يطال الحديقة الخلفية للولايات المتحدة الأمريكية! لقد قدّر لدول تلك القارة أن تكون قريبة من الولايات المتحدة، ممّا جعلها منطقة نفوذ تقليدية لها! إنه سوء الحظ لاأكثر، ولعل قصة النجاح الأمريكي الحقيقي في البرازيل تعبّر عن سوء الحظ ذاك بما فيه الكفاية، فالبرازيل تُعدّ أكبر وأغنى بلدان القارة الأمريكية بالثروات الطبيعية، بيد أن هذه الدولة «الديمقراطية» جداً حسب المعنى المقرّ للكلمة بالمنطق الأمريكي، والتي تشير إلى حكم رجال الأعمال الذي لاينازع قد ازدهرت، ولكن ضمن شروط وظروف خاصة، إذ «شددت واشنطن من تبعية البرازيل النقدية للولايات المتحدة الأمريكية، ومارست نفوذها على القرارات البرازيلية المتعلقة بتوزيع الموارد، وجرتها إلى نظام التجارة الذي تسيطرعليه الولايات المتحدة»! لقد أدت الطرق العلمية الحديثة في التنمية المستندة على الرأسمالية بقوة إلى خلق برازيلين، برازيل النخبة وتشكل ١-٥٪ من السكان، وبرازيل القاع التي تشكل ٨٠٪ من السكان ممن تركوا خارج النموذج البرازيلي للتنمية، فغاصوا في لجة البؤس، بحيث راحت شروط الحياة حتى في شرق أوروبا تمثل حلماً بعيد المنال لهم، على الرغم من أنهم يعيشون في مملكة جبارة عامرة بالفرص التي لاحد لها! إن تبجح الحكومة المدنية الجديدة عم ١٩٨٦ بأنها الاقتصاد الثامن في العالم الغربي، لايخفي حقيقة أن البرازيل تصنف مع أضعف دول أفريقيا وآسيا تطوراً عندما تتم المقارنة وفقاً لمؤشرات الأحوال الجوية! ويلخص تقرير مراقبة أمريكا ١٩٩٢ «قصة النجاح» كما يلي: يرزح هذا البلد الغني بموارده الطبيعية وقاعدته الصناعية الضخمة تحت أكبر دين في العالم الثالث، ويدخل اقتصاده العقد الثاني من أزمته الحادة، وتعجز البرازيل إلى حد

مأساوي عن تأمين مستوى عيش مقبول لسكانها البالغين مئة وثمانية وأربعين مليوناً، بحيث أن ثلثهم مصابون بسوء التغذية منذ عام ١٩٨٥، وينشأ هذا البؤس، ويزداد بسبب عدم تمكن السكان من الوصول إلى الأرض الزراعية «في بلد يعتبر واحداً من البلدان ذات التركيز الأكبر لملكية الأرض في العالم»، والأسوأ توزيعاً للدخل أيضاً!

لقد صارت البرازيل مركزاً عالمياً لانتصارات من قبيل عبودية الأطفال حيث يعمل قرابة سبعة ملايين طفل كعبيد أو مومسات، فيستغلون، ويدفعون للعمل بما يفوق طاقتهم، ويحرمون من التعليم والصحة، أما الأطفال الأوفر حظاً، فيستطيعون أن يأملوا بالعمل لصالح مروجي المخدرات مقابل الحصول على مواد لاصقة يستنشقونها، ويرون أنها توهم بالشبع! أيضاً، فإن البرازيل تستحق جائزة في تعذيب الأطفال المشردين وقتلهم على يد قوات الأمن، حيث رصدت لجنة برلمانية خمس عشرة فرقة من فرق الموت في ريودي جانيرو وحدها، ويتم تمويلها من قبل التجار، أما عناصرها فمعظمهم من رجال الشرطة السابقين! لقد سجل معهد الطب الشرعي مقتل أربعمائة وسبعة وعشرين طفلاً خلال الأشهر الأولى من عام ١٩٩١ في ريو وحدها، وكان ثلاثة أرباع تلك الجثث بلا عيون، أو قرنيات، أو كلي بعد أن تم انتزاع تلك الأعضاء لصالح تجارة الأعضاء القابلة للتصدير إلى الشمال الغني! ثم هاهم الباحثون الطبيون البرازيليون يضعون أيديهم على جنس جديد في مدن الأكواخ ومناطق الأمازون، إنهم أقزام يملكون ٤٠٪ من الإمكانات العقلية البشرية العادية، وذلك بسبب من سوء التغذية الحاد والمزمن! لقد انهار النظام البيئي والصحي والتعليمي في البرازيل بعد أن أعيدت هيكلة اقتصادها وفق النموذج المتمم لاقتصاد الولايات المتحدة، فهل ثمة مايقال بعد عن ضريبة الطرق العلمية الحديثة في التنمية، تلك التنمية المستندة بقوة إلى الرأسمالية في منطقة جديرة بالاستغلال كالبرازيل!؟

أما غواتيمالا فهي مثال آخر يقدم بدوره أفقاً ممتازاً لقصة نجاح «!» رأسمالي أخرى، بعد أن استعادت الولايات المتحدة سيطرتها عليها عام ١٩٥٤، إذ في الوقت الذي تباهي فيه غواتيمالا بمستوى تغذية أطفالها الذي يتجاوز مالدى هاييتي، تقدم لنا الأرقام لوحة واضحة عن الإنجاز الأمريكي المؤثر! ذلك أن ٤٠٪ من التلاميذ يعانون من سوء التغذية المزمن، بينما تساء معاملة ٢,٥ مليون طفل في هذا البلد الذي يبلغ تعداد سكانه تسعة ملايين نسمة، وهذا مايؤدي بهم إلى ترك المدرسة، والتورط في الجريمة! لقد فقد ربع مليون طفل آباءهم بفعل العنف السياسي، ويعيش ٨٧٪ من السكان تحت خط الفقر، وهناك ستة ملايين إنسان لايجدون الرعاية الصحية، بينما يفتقر ٣,٦ مليون نسمة لمياه الشرب، ولايستطيع ٧٢٪ منهم- أي من السكان- تحمل تكاليف الحد الأدنى من التغذية! إنها صورة مشرقة تبعث على الفخر بدون شك! ولاينبغي أن تمر من غير مكافأة، وبالفعل فلقد كافأت الولايات المتحدة الجنرال هكتور غراماجو- أحد أكبر القتلة في غواتيمالا- بزمالة في مدرسة جون كندي ربما لإسهامه في الإبادة الجماعية هناك، تلك الإبادة التي ستأخذ اسم «مكافحة الانتفاضة» (وهو أحد التعابير التقنية الدالة على الإرهاب الذي يديره الأقوياء)، وبينما كان غراماجو يحصل على درجته العلمية من هارفارد أدلى بتصريح عن مسؤوليته الشخصية عن برنامج الـ٣٠-٧٠٪ للشؤون المدنية، الذي استخدمته حكومة غواتيمالا في الثمانينات للسيطرة على السكان والمنظمات المعارضة للحكومة، فقال «لقد ابتكرنا استراتيجية أقل تكلفة وأكثر إنسانية لتكون أكثر انسجاماً مع النظام الديمقراطي، لقد نظمنا الشؤون المدنية (عام ١٩٨٢) بحيث تؤمن التقدم لـ«٧٠٪» من السكان، بينما نحن نقتل إل ٣٠٪ الباقين، أما قبل ذلك فقد قامت استراتيجيتنا على قتل ١٠٠٪!

وبفضل التدخل الأمريكي، وخبراء الادارة الذين يأتون في وقتهم سجلت إنجازات مماثلة في غرينادا بعد «تحريرها!» عام ١٩٨٣ بواسطة

سنوات طويلة من الحرب الاقتصادية الأمريكية ، وأعمال التخويف التي تم حذفها من السجل التاريخي بعناية فغرينادا- اليوم- أكبر متلق للعون الأمريكي للفرد الواحد- بعد إسرائيل التي تظل حالة خاصة طبعاً- وتعاني الجزيرة من أرقام قياسية في مستويات الإدمان على الكحول وسوء استخدام المخدرات والأمراض الاجتماعية المزمنة ، بحيث لم يعد أمام السكان إلا أن يهربوا من جزيرتهم الجميلة!

لقد تحولت غرينادا إلى مأوى سريع النمو لعمليات غسل الأموال المريبة ، وتجنب الضرائب ، ومايناسب ذلك من ضروب الاحتيال ، فعلى أرضها ينهض ١١٨ مصرفاً من مصارف ماوراء البحار ، أي مصرف لكل ٦٤ نسمة ، أما في فنزويلا ، ذلك البلد النفطي الغني ، فلقد اتبعت الولايات المتحدة سياستها المعتادة في السيطرة الكلية على الجيش منذ الحرب العالمية الثانية ، وجرى فيها ماجرى في كل مكان وطأه الأمريكيون ، إذ فقدت مكانتها كمصدر أول للنفط أمام السعودية وإيران عام ١٩٧٠ ، وكما حدث في الشرق الأوسط ، أممت فنزويلا نفطها بالإضافة إلى خامات الحديد ، ولكن بطريقة مرضية لواشنطن ، ذلك أن القدرة الشرائية للعمال انخفضت بمقدار ٦٠٪ خلال ثلاث سنوات فقط ، وأقرت الحكومة بأن ٥٧٪ من السكان فقط هم القادرون على تأمين أكثر من وجبة يومية واحدة في هذا البلد ذي الثراء الواسع ، فيما تراجع الدخل الحقيقي للفرد بنسبة ٥٥٪ في الفترة مابين ١٩٨٨-١٩٩١ ، وهو مايساوي مثلي تراجعه في فترة ١٩٨٠-١٩٨٨ .

ولايخرج مايجري اليوم في زائير أو الكونغو كثيراً عمّا يجري في تايلاند أو لاووس أو كمبوديا أو الدومنيكان أو أنغولا أو موزامبيق من تخريب اقتصادي واجتماعي منظّم تقوم به الولايات المتحدة عبر العشرات من منظماتها المالية والتجارية والقانونية! إنّ المساعدات الأمريكية ، والقروض ، وتشجيع الاستثمارات الأجنبية «الأمريكية تحديداً» ، ووصفات

صندوق النقد الدولي ماهي إلا أوجه متعددة لتقويض السياسات المستقلة للبلدان موضوع تلك المساعدات، فإذا حاول أحدها أن يرفض أو يقاوم، فإنه يجابه بعشرات الضغوط كالحصار الاقتصادي مثلاً كما هو حال كوبا! لقد ظلّت الولايات المتحدة تعارض استقلال كوبا مستندة إلى خبرة تمتدّ عبر مئة وسبعين عاماً، وقد تعمد الولايات المتحدة إلى الغزو المباشر كما فعلت بينما إذْ استبدلت الجنرال نوريبغا بغويلرمو الذي أقسم اليمين الدستورية في قاعدة عسكرية تابعة لها، مع أنه لايحظى بأكثر من ٣٪ من أصوات الناخبين. إنه حال كوستاريكا وغرينادا وبورتوريكو أيضاً، بيد أنّ النموذج المفضل عند الإدارة الأمريكية يظلّ متمثلاً في الاتكّاء على نخب عسكرية ومالية محلية عميلة تنفذّ لها سياساتها، فيما تبقى هي متوارية في الظّل، وإذا ضاقت بها السبل، فإن الفيتو الأمريكي حاضر لتعطيل قرارات الهيئات الدولية التي لاتتناسب وتلك السياسات!

إن المفارق في الموضوع هو أنّ الولايات المتحدة ذاتها لم تنج من براثن رأس المال، إذْ أنّ قطاعات كبيرة داخل المركز الامبريالي الأكثر تطوراً (الولايات المتحدة- ألمانيا) تتعرض لمظاهر التريف والعالمثالثية، وعلى نطاق واسع يجري التراجع عن مكتسبات كانت الشرائح العمالية قد انتزعتها فيما سبق، بما يحقّق مقولة ماركس الشهيرة «إذا تحولّ المال إلى إله، تحولت باقي الآلهة إلى سلع» وحتى على صعيد البيئة، فإن الولايات المتحدة الأمريكية هي الدولة الأكثر تلويثاً للبيئة، لذلك فقد رفضت أن توقّع على معاهدة الحدّ من تلوث البيئة أثناء مؤتمر الأرض الذي عقد في ريودي جانيرو مؤخراً.

إن كتاب تشومسكي- كما كتب هوا رد زن- يقدّم لنا «منظومة مروّعة عن دور الولايات المتحدة في العالم، موضوعة ضمن المنظور التاريخي المديد للسنوات الخمسمئة التي أعقبت رحلات كولومبوس، والنتيجة هي كتاب مدهش في التاريخ والسياسة» وعن هذا يقول إداورد غاليانو «يرسم هذا الكتاب صورة العالم المولود منذ خمسة قرون خلت، سوق هائلة تحدّد

فيها القيمة ببطاقة السعر، فما هو سعر المثقف!؟ من جديد تبرهن موهبة تشومسكي الجبارة أنّه ليس مقدّراً للبشر أن يكونوا سلعاً»!.

الهوامش

- سنة ٥٠١، الغزو مستمر، نعوم تشومسكي- ترجمة مي نبهان- دار المدى للنشر والثقافة ١٩٩٦.

- جاء في المتن أمريكا بمعنى الولايات المتحدة في أكثر من مكان، وحينما كانت الكلمة تشير إلى أمريكا القارة تمّ التوضيح بما اقتضى التنويه.

* * *

محمد عمـران: اقتـراح الشـعر

نبيل سليمان

«لم يترك الموتُ لقلبٍ فرحا»

بهذا (البيت) المفرد يختم محمد عمران ديوانه (نشيد البنفسج-١٩٢٢). وهو يفرد البيت-الخاتمة كقصيدة تحمل هذا الاسم: (بلا عنوان).

(*) نبيل سليمان: أديب وروائي من سورية، عضو اتحاد الكتاب العرب، عضو جمعية النقد الأدبي. من أعماله: «مدارات الشرق»، «التيجان».

لكنّ لنا، بفضل الموت أو على الرغم منه، فضلةً من الوقت والعزم، نملؤها بقراءة شعر الشاعر، أعني درسه أيضاً، كما يجدر بنا أن نحيي الذكرى أياً كانت سنتها، كيلا تستبدّ الفجيعة، وبخاصة أن الموت يتخاطف ويحاصر مبدعينا، لكأن القرن العشرين يصرّ على أن يغادرنا ونحن في العراء، وعراة تماماً.

وقد تكون القصيدة (بيتاً)، كما قد تكون في مألوفها من شعرنا القديم أو الحديث، وقد تكون (كتاباً) كما وصلت بها تجربة محمد عمران في ديوانه (كتاب المائدة-١٩٩٥)، وكما وصلت بها تجربة أدونيس في عمله الأخير (الكتاب-١٩٩٦).

مهما يكن، فقد آثرتُ أن تبدأ هذه القراءة لشعر محمد عمران من آخر ما كتب، ثم تتقرى في ديوانيه الأخيرين (نشيد البنفسج-كتاب المائدة)، لعل ذلك يوفّر إضاءة لتجربة الشاعر في ذروتيها قبيل وفاته.

ولقد تفضلت أسرة الشاعر فزودتني بأوراقه الأخيرة التي لم تنشر، وفيها مشروع قصيدة عنوانها (مشروع سيرة ذاتية). ولست أغفل عما تلتبس به القراءة لكتابةٍ لم يعطها صاحبها شكلها الأخير. لذلك تتحفظ هذه القراءة هنا، على الرغم من وفرة العناصر التي تنطوي عليها المادة المقروءة. وفي رأس تلك العناصر تأتي (السردية) التي أخذ فعلها يتواتر ويتعمق في الشعر، سواء تحت تأثير ملامح الأجناس الأدبية والفنون، وبالتالي تحت تأثير نهوض السردية العربية ومنها بخاصة: الرواية، أو كواحدة من محاولات الخروج مما آلت اليه التجربة الشعرية العربية في حداثتها وفي أزمة هذه الحداثة.

ولعل السردية فرضت نفسها في أوراق محمد عمران الأخيرة بسبب حمولتها السيرية. فمشروع القصيدة، مشروع السيرة الذاتية، ينبني على عودة الشاعر-الراوي الى قريته بعد طول تطواف، فيعانق الفضاء، ويخلد الى طفولته، فيسأل (ماذا تغير في غيبتي؟) ويسأل (من يكون الغريب هنا؟)

ويلقي السلام على أمه، وغرفته، وينادي حوارات ذلك الذي (على فمه لغة لم تفقْ) مع أبيه، فتوقّع حكمة الأب للقصيدة والطفل والغريب (نحن لم نعط وقت القلوب) (نحن لم نعط كنه الدروب). . .

وتتجلى السردية كحامل للسيرة الشعرية في هذا الحوار، وفيما سبقه وأعقبه من الراوي بضمير الغائب أو بضمير المتكلم، وفي إسناد هذين الضميرين للذات وللآخر، وصولاً الى ذكرى مريم. ولئن كان شيات من ماضي التجربة الشعرية للشاعر ولشعرنا الحديث تدلّل على نفسها هنا، فقد مضت السردية باللغة الى تجربة أخرى، وبتنا نقرأ هذه الذكرى للراوي وأبيه:

«جلسنا
أحدثه ويحدثني
وأتى الأقرباء إلينا:
أبو يوسف، وعلي، وعمي حسين
ومدت أحاديث عن سفر البر والجوع
والحرب ضد فرنسا
وأسلحة العرب الفاسدة. . .»

ولعلها واحدة من المواطن النزرة في شعر الشاعر، حيث تأتي الكلمة النثرية الى الشعر بنسبيتها، واجتماعيتها، وتاريخيتها، إزاء الكلمة الشعرية الأثيرة القادمة من اللغة المقدسة المطلقة والمتعالية. وبهذا الحضور الرمزي للسردية تشكلت الصورة من طينة أخرى، من كلام وأصوات، وأشارت الى كسر النظام الأحادي النبروي، وأشرعت سبيلاً أمام نبرة غريبة.

لكن علينا ألا نبالغ، ليس فقط لأننا أمام مشروع لم يكتمل، بل لأن الماضي يرسل بغواياته، ومنها توسّل حرف اللام كمفتاح للقول الشعري:

«لمريم هذا السرير الموشى بزهر السلام»
«لمريم هذا القرنفل في البال»

«لمريم هذي السوادر في البال» . .

فهل كان محمد عمران أمام مفصل جديد في تجربته الشعرية؟ لندع السؤال معلقاً، كما شاء الموت، ولنصغ الى الشاعر يسأل لائباً في مشروع سيرته :

«كيف يلملم أجزاء هذا المكان المبعثر في دمه؟»
«لماذا يلملم أجزاء هذا الزمان المفتت في دمه؟»

* * *

ببساطة ستتوسّل هذه القراءة السؤالين التاليين : ما العناصر التي ينبني منها شعر محمد عمران؟ وكيف انصاغت هذه العناصر؟

ولئن تركزت القراءة في الديوانين الأخيرين لمحمد عمران (نشيد البنفسج-كتاب المائدة) فلن تغيب عنها أعماله الشعرية السابقة، لعل ذلك يضيء المآل كما يضيء المسار.

عناصر العالم الشعري:

لأن هذه العناصر بالغة الاندغام، يقتضي تفريدها من التمحّل ما يقتضي. وأول ذلك أن العناصر تتوزع في فئات هي :

الطبيعة: وهنا يقوم البحر والرمل والماء والمطر والطوفان والغيم والنهر، وتقوم الأرض والطين والحجر والتراب والمروج والنبات والبنفسج والأعشاب والزنابق والوردة والسنابل والعناقيد والنحل والعنب واللوز والسنديان، ويقوم الهواء والريح، وتقوم النار والسماء والشمس والكوكب وقوس قزح، ويقوم الحيوان والطير من فراش وغراب وفيل وبقرة وبخور.

الشيء: مما يعني صنع الإنسان، وهنا يقوم المعدن والفضة والذهب والعسل والياقوت واللبن والمرايا والزجاج والريش والزيت والخمرة.

الإنسان: وهنا تقوم الذات (الأنا) والمرأة، الأب والأخت والأم والحبيبة والأميرة. ويتصل بالانسان كما ينفصل عنه الإله، كذلك من الشخصيات الاسطورية : إنكيدو وجلجامش واخيل وجاسون.

وللعودة من التمحل وتفريد العناصر الى الشعر، يتوحّد ما تقدم في الطبيعة، لكأنها ايضاً الشيء والانسان والإله، فهي المبتدأ والخبر، وكما أولتها الفلسفة الأولى والدين الأول: الماء والهواء والنار والتراب. فكيف تخلّق ذلك شعراً؟

هكذا تسرع القراءة الى السؤال الثاني: كيف انصاغت هذه العناصر؟ وعبر الإجابة عليه تتوالى الإجابة عن السؤال الأول، وتتوحد الإجابتان والسؤالان، كما تتفرع جميعاً، محاذرة التخريش الذي ينال الفن جراء أية قراءة.

كيف...؟

بالعودة الى (السردية) سنرى الشاعر في قصيدة (دوار البحر) التي تفتتح ديوان (نشيد البنفسج) يقص قصة الخلق، ابتداءً بالغمر-الطوفان، ثم تمضي القصة بصعود السارد الى لقاء الخالق حيث الغبطة الأولى، النعمة الأولى، الشهوة الأولى، وحيث يبتكر إله الطين الأرض الأولى، وأيضاً: الأرض الأخرى. وتتوج القصة بالمعدن العميم في هذه الأرض، فلا يهم أن يسبق ذلك أو يتلوه الحلم الفاني أو الجنة.

إنها القصة البدئية في الديانات والأساطير، فيستلّها السارد من ينابيعها، ويعيد نسجها، مدلّلاً خاصة بالمخيال العربي الإسلامي، متلاعباً بالضمائر الثلاثة، فالغائب يفتتح القصيدة. (هوالبحر)، والمخاطب يعجّل:

يا ملك الرمل
في موتك المعدني
تقدم الى حضرة الماء

والمتكلم يعجّل أيضاً:

يمسكني من دمي كوكب
ويعلقني في مرايا الهواء

وتتداخل لعبة الضمائر مع لعبة الحوار بين سؤال وجواب وسائل ومجيب:

- ماذا ترى؟

- لاشيء إلا الغمر.

كما تأتي اللعبة بفعل القول السردي الأثير ليفرّع القصّ ويوقّع له معاً.

أما في قصيدة (مائدة المساء) من ديوان (كتاب المائدة) فتضيف السردية من علاماتها: الوصف والشخصية. وتلك هي (السيدة) بكتفيها الحالمين، وشعرها المسترسل حتى أول الماء، تمحور القصيدة والحدث (المائدة)، وتحف بها الشخصيات الأخرى: الطفل والشاعر وحارس الوقت وخازن السر، والموت أيضاً وعناصر من الطبيعة.

ومن قبلُ، يبدو الوصف في (دوار البحر) عارياً بندرة (هو البحر أشرعة ومراكب بيض)، وفي الصور المركبة غالباً، حيث تتوسل المخيلة المجاز خاصة، وتتلاعب بالعناصر والمفردات، فنرى أشجاراً من ملح وماء، ومرايا الهواء، ثم:

البحر قبة ريح على افق

سلالم من زبد

فاكهة من جحيم على مطروثني

كذلك:

ماء قصب

وشمس على الماء حافية

وعلى الشمس قوس

هنا، تحت قوس البنفسج مرّ

تحول في شفتيه الكلام

الى

وردة

كما نرى في قصيدة (رباعيات المنحدر) من (نشيد البنفسج): ريش

الماء ودم الزجاج وشفة الهواء. ونرى في قصيدة (وقت لسيدة الرضى):

رسمت على الهواء
لغة لذكراها
فسالت في يدي
شمس من العسل الحزينْ
وسالَ ياقوتُ السماءْ

ومن جديد نرى في (دوار البحر):

لن أفصّل في الوصف هنا (صورة) أو فيما تقدم (لعبة المجاز)، فناقوس الجرجاني يدقّ عالياً منذ عشرة قرون: نثر أي بيت من الشعر أو فصل من النثر يؤذيه ويخلّ بخطابه. لذا أتابع الى غاية ما وصلت اليه (الشخصية) وهو (النموذج).

ولقد سبق لمحمد عمران منذ البداية أن حاول النمذجة في شخصية شهريار في قصيدة (شهريار الزمن الأخير) من ديوان (أغان على جدار جليدي-١٩٦٨) مفيداً من لعبة الراوي والكورس في المسرح، فصاغ نموذج الدكتاتور في شهريار الذي غدا ليلاً من العهر والجنون والدمار، وبيتاً بلا جدار، وقرصنة على عتمة البحار، وجموح راعي بقر، وسيد هذي المدن الخرساء...

لكن الشاعر بعد هذا الاتكاء على الموروث (ألف ليلة وليلة)، شرع يصوغ نموذجه الخاص، فكان له (محمد العربي) في الطريق الى ديوانيه المعنييّن هنا، وكانت سيدة الرضى-الأم في (وقت لسيدة الرضى) من (نشيد البنفسج)، ثم كانت (السيدة) في (مائدة المساء) من (كتاب المائدة).

وكما يليق بسردية الشعر وشعرية السرد، يشتغل الشاعر على انفراط الحبكة أو تغييبها، وعلى زئبقية الحكاية، وتشذير الخبر أو الحدث، ويفسح للرجع وللموتيفات في تنفيدالقصيدة. بيد أن على المرء أن يسارع بالتحرز على جملة ذلك كله، كي تظل علامة السردية في تجربة محمد عمران في

حدودها الدنيا. وقد تنبأ هذه العلامة بفضل محاورة في قصيدة (بوابة الهند) أو محاورة في قصيدة (الغراب)، وهما من (كتاب المائدة) فضلاً عما مرّ بنا في (مشروع سيرة ذاتية). لكن الميل يرجح الى ان ذلك كله لم يكن حاسماً في تجربة الشاعر وتجريبه، ولا يعدو الإشارة الى مفصل جديد عاجله الموت. ولعل أمر (السردية) إذن في شعر محمد عمران قد غلب عليه ذلك الذي نقله التوحيدي في مقابساته عن السجستاني، من عدم الأخذ بنقاء الشعر أو النثر. فلنتابع مع السجستاني: في النثر ظلٌ من النظم، ولولا ذلك لما خفّ ولا حلا ولا طاب. وفي النظم ظلٌ من النثر، ولولا ذلك لما تميزت أشكاله ولا عذبت مصادره.

الشعر بين القصيدة والكتاب:

يبدأ (كتاب المائدة) بقصيدة (مائدة المساء)، وينتهي بقصيدة (مائدة الصباح)، وفيما بينهما تأتي قصيدتا (بوابة الهند-الغراب). أما الخاتمة فحملت عنوان (صلاة). وجاءت (مائدة المساء) في حركتي (المائدة) و(الملحق)، بينما جاءت (مائدة الصباح) في حركتي (أشجار الصباح) و(أشجار امرأة). ولعل هذا البناء يتطلب النظر اليه بجملته على أنه قصيدة في كتاب، تنطوي على جزئيات أو حركات صغرى، وتتمفصل في مفاصل رئيسية ومفاصل ثانوية. ومثل هذا البناء يستدعي الأس السردي الروائي العتيد: أس الاستمرارية والتعقيد. لكن هذا الأسّ الذي سيصل مع أدونيس في (الكتاب) الى مدى بعيد، يظل محدوداً لدى محمد عمران، كأنه تجربة ماهدة في هذا السبيل. ولعل وصل مائدتي الصباح والمساء وفصلهما في (بوابة الهند) و(الغراب) دليل أول وكاف.

وتبدو قصيدة (دوار البحر) من (نشيد البنفسج)، شأن قصائد سابقة عديدة للشاعر، خطوات على السبيل من القصيدة الى الكتاب، اعتماداً على الاستمرارية والتعقيد. ولئن بات (الكتاب) يلحّ أخيراً، فيعنْونُ، ويبني، ويتسمى مرة كتاب الماء ومرة كتاب التراب ومرة كتاب النساء عبر

مفردات (كتاب المائدة)، فالماضي لما يدلْ، لذلك تأتي في نشيد البنفسج (رباعيات المنحدر) والمقطعات والمقطوعات (مثل: مرثية)، كما يتنضد بعض (دوار البحر) في هذا الديوان شأن أغلب ما سبقها وبعض ما تبعها في (كتاب المائدة) من المقطعات ،المقطوعات. إنه السبيل من النفثة أو الصورة أو الشذرة أو الومضة الى المركّب والسيالة، الى الاستمرارية والتعقيد في القصيدة وفي الكتاب.

والمهم فيما اختطه محمد عمران من هذا السبيل في تجربتيه الاخيرتين المعنيتين هنا، هو اشتغاله على وعي الذات الشعرية، حيث تبدو القصيدة تفكر في نفسها وتقرأ نفسها وهي تمضي نحو كيانها الجديد: الكتاب، فنراها في (دوار البحر) مكاناً ذا بابٍ وسور، ونراها بيتاً-مسكناً، وكائناً له وقته ونومه وغناؤه وضيوفه.

ويبلغ الاشتغال على الذات الشعرية، ذات القصيدة، مداه في قصيدة (شخص القصيدة) من (نشيد البنفسج). فها هنا لبّت القصيدة دعوة الشاعر في (دوار البحر)، وجاءت من (غيبتها):

سأسمي البنفسج بيتاً
وأدعو القصيدة من كل غيبة
ونقرأ في (شخص القصيدة):
وتجيء القصيدة في أول الفتح
تكشف عني الغطاء
فأرى كل ما لا يرى

ولكي يدرك المرء اشتغال الشعر هنا، لا بد له من معرفة المفاتيح التي تتداولها القصيدة من موروث الشاعر أو خبرته الثقافية والروحية في صوفية ما، في طريقة أو مذهب أو غنوصية ما، حيث مفردة عنوان القصيدة (شخص) أو أسماء النبع، والقبة، والسرّ، والأمانة، في جسم القصيدة، وفي سواها مما سبق من شعر الشاعر ومماثلا (لنتذكرْ عنوان ديوانه: اسم الماء

والهواء-١٩٨٦)، ولنا الى هذا كله عودة، كما سنعود الى ما اشتغلت عليه (شخص القصيدة) نفسهامن الغموض والوضوح واللغة.

أما في (كتاب المائدة) فسنرى في (مائدة المساء) ثوب (السيدة) يعلق بسياج القصيدة، والشاعر يدعو السيدة الى كرسيها في صدر القصيدة، واللغة تتبرج على المداخل لتستقبل السيدة التي تأتي من الباب الخلفي.

ثم نرى في (مائدة الصباح) شجرة القصيدة تتصدر (أشجار الصباح). وفي (غصن١) تشعل القصيدة النار في موقد اللغة المطفأة في الصباح الشتوي. وفي غصن (٢) نعاين المناسك الصباحية للقصيدة: تتقرى، تتمرى، تطوف حول بيت الغناء العتيق، تسكن في دفتر الأرض أو في كتاب امرأة.

وفي (شجرة المرآة) من (أشجار الصباح) يمر الشاعر من تحت قوس قزح، فيتحول:

لم يصر امرأة
صار نهر القصيدة

ومن تحولٍ الى الحول سيصير بحر القصيدة، ثم نهرها. والقصيدة ستحدثه في الشجرة التالية (شجرة الكلام) عن مدن الغيم، وتعده بالأميرة بدر البدور، لينتهي ذلك كله الى (اللعب)، فالأميرة:

هو لم يرها
والقصيدة لم ترها
إنه يلعب

ولعل من المفيد هنا أن تعجل القراءة الى (أشجار لنوم أميرة النهر) قبيل نهاية (كتاب المائدة) حيث:

وغداً
في اتحاد العناصر
من شجرٍ

وسرابٍ
وظلٍ
وماءْ
وغداً
حين يخطر فوق تراب القصيدة
جسم الهواء
ستعود(. . .)

وبعودة الأميرة يبتدئ النهر من أول الماء فاتحة لكتاب النساء. ولقد سبق لـ(التحول) أن اختصّ بقصيدة في (نشيد البنفسج) عنوانها (تحوّل)، حيث تتحول المرآة، و:

تدخل في القصيدة
والقصيدة في الجذور
ويكون صوتي قد تناسخ في البذور

ولعل القصيدة-الشعر بهذا كله تعلن نفسها فضاءً، وليس مكاناً فيزيقياً وحسب، إنها فضاء يطوي الزمن ويتخلّق به، ولذلك فهي أيضاً كائن وثقافة، والعلامة الكبرى لها هي: اللعب، فالفن أيضاً وأيضاً لعب، لعب باللغة والصور والعناصر والجسد والوجود وبالشاعر نفسه كما بالقارئ. ولأن للعب طقوسية، فقد يبدو وعي الذات الشعرية، واشتغال القصيدة على نفسها، وقراءتها لنفسها، قد يبدو ذلك كله تضبيباً، إن لم ينجل أو يتعين بعض تلك الطقوسية، فلنحاول ذلك.

الطقوسية:

اعتماداً على وابتداء بالاسطورة والرؤيا، رسمت التجربة الحداثية في الشعر -وأحياناً في الرواية- طقوسيتها، مرجّعة صدى غريباً مرة -السريالية بخاصة- وتراثياً مرة: شرقياً أو إسلامياً أو عربياً أو مسيحياً أو يهودياً. وها هنا تفرعت تلك العلامات الى الصوفية والباطنية والغنوصية والتراث

الشعبي السردي المكتوب أو الشفوي، كذلك الحلولية والتقمص ووحدة الوجود والذات المتعالية والرائية. وجراء ذلك كان اللعب اللغوي والبنائي الذي جدد القصيدة والصورة واللغة ومضى بها خلال عقود معدودة الى ما بات يصدعنا أخيراً من أزمة الحداثة الشعرية، وأزمة الشعري في الحداثة الروائية.

ويرسم شعر محمد عمران خلال ثلاثين سنة هذه السيرورة الحداثية في مفاصلها الكبرى. فمنذ ديوانه (الدخول في شعب بوان-١٩٧٢) نقرأ هذه المحاولة في ضفر عناصر شتى جديدة من أجل بناء قصيدة حداثية:

ذاك شداد بن عاد يزحم الأبواب
حشد من عباد
يفتحون الأرض
أوديب على صهوة طيبة
يشنق الغول، وهذا قيدر
يعقر الناقة
هذا يوسف
يتعرى من قميص الحسن في كف زليخا
تكشف الساقين بلقيس لدى الصرح
ابنة الشيخ على البئر
وموسى يرفع الدلو، ويرتاح الى الظل
«أبي يدعوك»
هذي بابل، هذي سدوم

لكن الموروثات تبدو تحشر حشراً، والاستعراض يربك الرموز والدلالات، والصورة كذلك ترتبك وهي تتشظى وتتركب. وبقدر ما يبدو فيما تمثل هذه القصيدة من شعر محمد عمران، من مناوشة مبكرة للتعاليم الحداثية الشعرية العربية، تبدو أيضاً سطوة هذه التعاليم، وبخاصة ما نصه

منها على أن الاسطورة باتت الرؤيا الشعرية ذاتها، أو بنية القصيدة وجوهرها، وما نص أيضاً على نفي الحدث والتفاصيل من القصيدة، الرطانة بكلية التجربة الانسانية وبفرادة وشمولية -معاً- الميتافيزيقي والحدسي. ولسوف نرى محمد عمران في (كتاب المائدة) يحشر من جديد مراثي لانكيدو وجلجامش واخيل وجاسون، على الرغم من أن شعره كان قد تخفف من الرطانة الحداثية وعلى الرغم مما حقق في اشتغاله للنجاة من أزمة الحداثة الشعرية، وبخاصة عبر ما تلمسنا من علامات السردية، وعبر المحاولة في درامية الشعر، سواء في الصورة أو المشهد أو النموذج أو الحدث أو اللغة. وفيما رأينا من (شهريار) منذ عام ١٩٦٨ شارة اولى لذلك، على الرغم من أن بناء القصيدة ظل متصدعاً بين قسم (شهريار والمرايا) وقسم (مذكرات شهريار الملك).

ويبدو الرائي من غمر ذلك المسار الحداثي، عتلةً شعريةً أثيرة لمحمد عمران. فمنذ (أنا الذي رأيت-١٩٧٨) نقرأ:

أرمي نبوءاتي في هجعة الساحات ثم أمضي
مكللاً بشوك الأرض

ويبلغ شأوه في (اسم الماء والهواء-١٩٨٦)، حيث يعلن النذير:

يكون زلزال فتنهدم الجهاتُ
وتسقط الأنقاض في قاعي ويختلط الركامْ
جثث
وينعجن القتيل بقاتليه
وتدخل الحرب السلامْ
تتداخل الأضداد-تلبس خوذةٌ كوفيةً
جمَلٌ ثيابَ محاربٍ
ملَكٌ فدائياً
فدائي عمامةْ

وتكون عاصفة فيلتف الظلام على الظلامْ
وتكون فاتحة القيامة

من أسفٍ أن النذير قد صدق هذه المرة، وأن الرائي قد رأى حقاً، إذ سرعان ما جاءت (عاصفة الصحراء) وتداخلت الأضداد والتف الظلام على السلام والسلام بالظلام. ولعل ذلك لم يكن لأن حدس هذا الشعر أكبر أو أصغر من حدس غيره. بل لأن هذا الحدس رمى قميصه الميتافيزيقي، وبدل اسمه، فغدا رؤية تاريخية تنبض بمواطنية الشاعر، وتشكلّ العناء الشخصي بالعناء العام كما العكس. هكذا تخفف الرائي النذير المتنبئ من ورم الذات وتعاليها ونخبويتها، مما صدعنا به الشعر وتصدّع في السبعينات خاصة، كما لا يزال منه الكثير يفعل منادياً بجدارة القول القديم في البورجوازية الصغيرة والطبقة الوسطى وما الى ذلك مما بات يستعرّ منه كثير من أباطرة الشعر والنقد والثقافة، القديم منهم والجديد.

على أن ما آل اليه الرائي في شعر محمد عمران أخيراً، عبر الديوانين المعنيين هنا، هو الاشتغال في فضاء الذات وفي الفضاء الكوني والوجودي الأكبر، ولكن من دون ان يعني ذلك جفاءً أو مجافاة لفضائه الاجتماعي والثقافي والسياسي العربي في راهنه وفي ماضيه ومستقبله. فهل كانت انكسارات هذا الفضاء هي ما جعل للرائي ذلك المآل؟ أم أنها الخبرة التي يتوج بها غالبا مبدع مسيرته ملاقياً موته؟

لنر في (شخص القصيدة) هذا الذي يرى ما لا يُرى، حيث تغدو هذه العبارة (ما لا يُرى) مفتاح القول، مثلها مثل (اللام) التي باتت تقليداً في التجربة الحداثية، كما رأينا في قصيدتي (دوار البحر) و(وقت لسيدة الرضى).

فها هنا، في (شخص القصيدة) وبالمفتاح (ما لا يُرى) ينجلي من الطقوسية ما ينجلي، وأوله:

الحلولية: فها هو الشاعر يخاطب النهر:

سيدي النهر
وجهك وجهي
وهذا القميص على ضفتيك
قميصي

والنبع يناوله أسماءه، والمروج تسجل في دفتر العشب أسماء قمصانها قبل ثوب النبات، والفراش يقصّ على الضوء أسماءه الآدمية. لكأن الاسم دور للكائن وحياة من دواره وحيواته، والتقمص أو التناسخ أو الحلولية أسماء تترى لوحدة الوجود:

وقت أرى وحدة الماء والنار
وحدة وجهي
ووجه القصيدة
وجه التراب ووجه الهواء

هكذا، وفي القصيدة التي تلي (العودة)، تخاطب الذات العشب: أنت أخي، والماء: أنت أبي، والأمهات هنّ البنات، والأخوات: النحل والطير والقبّرات. وليس عنوان هذه القصيدة غير إشارة الى تبديل دور بدور وحياة بحياة وقميص بقميص وثوب بثوب، فالعودة موت وبعث وتناسخ وتقمص. وهو ما تعلنه بجلاء قصيدة (تحول) كما رأينا، كما ستعلنه قصيدة (بوابة الهند) من ديوان (كتاب المائدة). ففي طريق الهند الذي يشير اليه الشيخ والجد والراعي، يطلع النسب الجديد للراوي، فالغمامة أخته، والهواء أبو الغمامة والراوي، والنار أمهما. وقد سبق أن رأينا هذا النسب في اتحاد العناصر في (أشجار لنوم أميرة النهر)، أما في (بوابة الهند) فيمضي الشعر الى تجسيد الله المتعالي في الطبيعة (الأرض-خرطوم فيل- قرن بقرة)، والالهة لا تفتأ في تبديل قميص الإنسان كلما نضج القميص، ففي الهند قمصان بعدد الموت والولادة. وحسبنا أخيراً ان نشير الى قصيدة (الغراب) المهداة الى ادجان الآن بو، ففي محاورة الراوي والغراب يتوحد

الكائنان، فالكتاب واحد، سوى أن الراوي (الشاعر) يرتل الفواتح والغراب يرتل الخاتمات.

الإله: أنّى لهذه الطقوسية أن تكون في غياب وحدة الذات بالإله، وليس كما رأينا في الهند، بل كما في التراث العربي الاسلامي، فالصوفية حاضرة، ومحمد عمران يلهج خلف أعلامها وشهدائها في قصيدته (رباعيات المنحدر):

يرضيك أني صرت مثلك لا نهائياً؟
يرضيك أنك ساكن فيّا؟
أني اتحدت بالروح العذراء للأشياء؟

وفي (دوار البحر) يكلمه (الأبدي) ويكون الفيض. وفي (شجرة النار) من (أشجار الصباح) في (كتاب المائدة) يكتشف الشاعر-الراوي في الدهشة:

أنا النار
آنست نفسي على جبلي
وأنا المتكلم فيها
أكلم نفسي

بيد أن هذا الجذر الصوفي يبدو واهياً في التجربة الشعرية الروحية لمحمد عمران، إذ لا يكاد يتلامح سوى المواطن المعدودة المحدودة السابقة، فيما تسري عناصر صوفية جمّة، في تلك التجربة، كما يتبيّن في لغة هذه التجربة.

اللغة: ولكن لنسرع الى التوكيد على أن تلك العناصر الصوفية في اللغة الشعرية تندغم بسائر العناصر الدينية والاسطورية، وبخاصة بما هو قادم منها من ثقافة أو تجربة روحية مما يحفل به المناخ الاسلامي والخطاب الاسلامي من مذاهب وفرق وباطنيات موروثة أو قائمة، دائلة أو حية.

لقد تفجرت اللغة -مفردة وعبارة وتراكيب وأساليب- عبر التجربة

الحداثية الشعرية العربية، بفعل تلك العناصر والتجارب الثقافية والروحية. وفي هذا الانفجار اللغوي، وجرّاءه أيضاً، كان للشعر جديده الثري، إذ اغتنت المخيلة بالمتعدد والمتناقض، وتراجعت الأحادية وتقدم التكثير، بما يعني ذلك من جراءة على الحرام بعامة، ومن مضيّ الاسئلة الى الكوني، ومعانقة الخصوصيات والحضارات، والاندغام بالتفاصيل الحيّة. ومن أسف أن بعض النقد لم يتبصرّ أقلّ ذلك، ورجّع من الخطاب الظلامي ما رجّع، فلم ير في تلك التجربة اللغوية والبنائية والتخييلية والثقافية والروحية، غير المذهبة والرطانة الفرقية والأقلياتية. واستطراداً أشير الى ان هذه التجربة قد شرعت تتخلق في الرواية، مساهمة في تكثير خطاباتها وتحقيق بوليفونيتها، كما أثرت القول بشعرية السرد. ولعل ذكر ادوار الخراط وحده هنا يكون كافياً.

فلنقلّب الآن في قاموس محمد عمران، ولنعاينْ هذا (الغمر) و(الفيض):

قبة: قبة ريح- قبة وجد- قبة القمح- قبة الخصب- القبة المؤتلقة- قبة في ظلال البخور- قبة السرّ.

المعدن: الموت المعدني- الدم المعدني- نار معدن- سماء معدن- شمس معدن- بحار معدن- إله من معدن- موت من معدن- أفق المعدن- القمر المعدني- الوقت المعدني.

الوقت: وقت سيدة- وقت غمامة- وقت حجري- وقت مائي- وقت القصيدة- حارس الوقت.

الخمرة: الخمرة المنطفاة- الخمرة المشتهاة.

السرّ: عنب السرّ- غابة السرّ- قبة السرّ- خاتم السرّ- السرّ المكنون- خازن السرّ- الجزر المستسرة بالسرّ.

السلام: السلام على اسمك- السلام على امرأة- السلام على كرز

الموت- السلام على شهوة الموت- السلام على غبطة الجزر النائية- مني السلام- منه السلام-

المائدة: مائدة الرب- مائدة الأرض- المائدة العظيمة- المائدة المحترقة- مائدة الصباح- مائدة المساء- مائدة الماء.

وتتوالى المفردات والعبارات والتراكيب الأثيرة، مما رأينا بعضه فيما يتصل بالطبيعة، ومما يلي: سيدي- السيد- الغيب- الغريب- اللطف- الغطاء- الكشف- المراتب- حضرة- الموج النبوي- الحزن النبوي- الجذب- الخطف- النار...

وقد يصوغ الرجع القرآني قصيدة أو مقطوعة أو مقطعاً، كما في (مرثية) من (نشيد البنفسج):

والتوت والرمان
والمقعد الخالي
لقد رأيت الله
في دفئه العالي
يبكي على الإنسان

وقد يشم الرجع التوراتي والانجيلي عتبة للقصيدة أو عتبات (أقول لكم-مبارك..)، كما يشم الرجع القرآني عبارة أو عبارات: بسم الماء- بسم السر المكنون- بسم الحمأ المسنون- السرّ المكنون في قلب الماء- هبني- هو أحد... ومن الوشم الفرِقي: نويت أن.. -شخص القصيدة- الاسم- الأمانة...

وبقدر ما تعجن القصيدة عند محمد عمران هذا القاموس اللغوي، هذه المفردة والعبارات والتراكيب، بقد ما تفكر فيها وتشتغل عليها وهي تشتغل على وعيها لذاتها وإدراكها لنفسها. ففي (شخص القصيدة) تعتق القصيدة الخمرة في قبوها (اللغوي)، تطوف (كروم اللغات). وفي (شخص القصيدة أيضاً) نبذٌ للغةِ ونشدان للغة:

أيتها اللغة المطمئنة

عودي

الى بيتك الأبوي

أناذا ذاهب في الخفي القصيّ

أما في «أشجار الصباح» فاللغة نار في (شجرة النار)، والشاعر يقول:

آنست نار ضفائرها

انجذبت

مسني برقها

انخطفت

أقبس من جمر. . .

وفي (شجرة الشاعر) يطلع السؤال عن الغيمة المثقلة التي ألقت باللغات- الخزائن في فمه وعلى دفتر النوم في قلبه. أما في (شجرة المائدة) فالشاعر يمد مائدة اللغة الطبيعة الى القادمين الى خبزه، وهو:

كان يدخل طقس القصيدة

حيث مرّ الصباح

وناوله لغة الكائنات

الجديدة

وفي (شجرة النافذة) كانت طيور الكلام تنفلت من قفص اللغة المتدلي على شجرة الظلام. وفي وفي. .

لقد رأينا في فقرة سابقة القصيدة فضاء وكياناً علامته الكبرى هي اللعب. ولعله قد بدا الآن، بعد هذه القراءة الطقوسية اللعب-الفن دور العنصر اللغوي في تضبيب وجلاء وعي الذات الشعرية، ووعي العالم الشعري، في آن.

فهذا الشاعر الرائي الذي يمارس كيمياء اللغة كما أراد له رامبو، وهذه

اللغة التي تفجر الفكر لتكون له شعريته كما أراد أدونيس، يمارس اللعب- الكتابة- الشعر بحسبان آخر. فهو من جهة يحذو حذو الحداثيين منذ اشتغال بودلير بالأسرار الغنوصية ومنذ مطابقاته بين المرئي واللا مرئي في الكون.. الى آمالي بريتون السحرية واشتغاله وأقرانه بالكتابة الفيضية، وصولاً الى بيانات أدونيس في (السريالية الصوفية) وما نصّت عليه في الكتابة الصوفية من غريب غامض وفوضوي ومدهش وحيرة وتيه وتحولات وإشراق، سواء في العالم الذي ينكتب أم في الكتابة التي تفعل.

لكن محمد عمران من جهة ثانية لا (ينجذب) ولا (ينخطف) بذلك كله. بل هو يقيم متغيرات القصيدة وتشابكاتها على حد آخر غير الحدّ الذي يتدرع بلا نهائية الدوال، فإذا باللعب يغدو كهانة كتيمة. ولعل ذلك ما حمى الطاقة الرمزية لشعر محمد عمران من الهدر ومن الغموض. فهذا الشعر ليس صدى عابراً -سطحاً- للمتناصّات، بل ترجيع عميق يفكك ويركب فيعيد الإنتاج، وينجو مما تورط فيه كثير من الشعر إذ غدا فتات ذكريات وأفكار وعبث مخيلة. لقد كشفت القصيدة للشاعر الغطاء في (شخص القصيدة)، فإذا:

ما لا يُرى:

من غموض الوضوح

وكأني بمحمد عمران قد ظل يهجس منذ البداية الى النهاية بصوت تخلّق كيميائيته عناصر شتى من التراث الشعري والنقدي العربي ومن الحداثي الغربي والعربي. ففي هذا الصوت، قد يكون للمرء أن يقرأ من أبي اسحاق الصابي منذ القرن الهجري الرابع: الشعر ما غمض، فلم يعطك غرضه إلا بعد مماطلة، أو أن يقرأ من المرزوقي منذ القرن الهجري الخامس: يتصف الشعر بالوزن المقدور والقوافي المتساوقة والأبيات المستقلّة، كذلك بالخفاء والغموض. ثم قد يكون للمرء أن يقرأ من جاكوبسون هيمنة الوظيفة الشعرية على الوظيفة الرجعية كي تنتج الغموض، ولكن من دون أن تطمس الإحالة.

هل يضيء ذلك حضور الذات في شعر محمد عمران، وليس طغيانها؟ هل يضيء الحضور الموسيقي الشفيف في التفعيلة أو الايقاع؟ هل يضيء الغنائية والرومانسية اللتين لازمتا شعر الشاعر؟

بقي أمران، يظل ما تقدم من دونهما ناقصاً، وقد اخترت أن أختم بهما، لعلهما يضفران هذه القراءة. أما الأمر الأول فهو الجسد، والذي يبدو شأنه في شعر محمد عمران شأن ما سبق في الإله من حيث الحضور المحدود، ومن حيث الإهاب الصوفي. فالجسد قميص، تتحد فيه العناصر ويتفتت فيها لتقوم الوحدة البدئية. وقد يكون للبحر جسده السرمدي (شجرة البحر- كتاب المائدة) وللتراب قد يكون جسد بلا غلاف (شجرة البحر- كتاب المائدة)، لكن مهما يكن للجسد فهو غالباً ذلك القميص والإهاب. لذلك لا تتعيّن السيدة في (مائدة المساء- كتاب المائدة) كما لا تتعين الأنثى ولا الرجل في (شجرة العاشق- كتاب المائدة).

على ان قصيدة (دوار البحر) في (نشيد البنفسج) تنقض هذا النسق جزئياً:

السلام على شهوة الموت في إبط
مزبدة، وعلى الفيض في ضفتي
لجة، وعلى غرق موغل في
الغياب
السلام على غبطة الجزر النائية

فها هنا ترسم القصيدة الاتحاد الجسدي الجنسي، وتسمّي بأسمائها من الجسد الأنثوي، لكنها شهوة أخرى ولذة أخرى يعنونهما الموت الذي سيقود الى خلق اخر.

والأمر الثاني الذي اخترت أن أختم به هو الاجتماعي في فضاء هذا الشعر، والتاريخي في عالم هذا الشاعر. ففي قصيدة العودة من (نشيد البنفسج) يتوسل الشاعر لغة المزامير ليغمر بالفيض الإنساني المجتمع والطبيعة، التاريخ والكون، فيبارك نزق الشباب وحكمة الشيوخ ودفق الطفولة وعرق المجهدين، ويبارك مجد الحياة والموت، ويصلّي للاباء، ويرسل وصيته:

أقول لكم
زهرة البغض سوداء
زهرة الحزن صفراء
لذلك يريد وردة الروح الخضراء وهو رسول الربيع .
وفي ملحق (مائدة المساء) من (كتاب المائدة) يأمر :
نحِّ أغنيتك
لتمرّ الطبول
نحِّ مدعوّيك
ليتقدم الجوع
هم دائماً يأتون بلا بطاقات
هم دائماً يغتصبون
فرح
المائدة

ومن بعد، في (بوابة الهند) حيث الحبل السرّي بين كريشنا وغاندي، يشهد الشاعر الرصاص يخترق جسد الهند وأطفالاً بعدد الجوع، وجوعاً بعدد الأكواخ، وأكواخاً تنشر بؤسها على الأشجار، وأشجاراً تعلق أعراسها على الشبابيك.

وهذا وسواه يخترق الكهانة والكتامة، ويفتح اللغة والصورة على العالم كما هو، فينزل الذات النخبوية المتعالية الى الواقع العياني، ويكثّر أصوات القصيدة وآفاقها، ويمنح رموزها وحدوسها ألوانها البشرية فيضاعف من خصب دلالاتها، وينجو بها من أسر التشرنق والانغلاق.
ولعل شعر محمد عمران بهذا النسيج كله، ابتداءً مما ذكرنا من السردية حتى هذا الختام، قد كان حقاً شعر الانسان فرداً وجماعة، ثقافة وتاريخاً، وجعاً وحلماً، وحسب الشعر أن يكون بعض ذلك علامة له أو أن يكون بعض ذلك من اقتراحه.

آفــاق المعـــرفـــة

نافذة على الوطن العربي

عبد الرحمن الحلبي

علوم

ما تبقى من الطيور الكبيرة

التغيرات المناخية، والسنون المتلاحقة، والصيد الترفيهي الشرس ، لم تبق من المخلوقات الكبيرة- ولاحتى العادية منها والجميلة- سوى النزر اليسير. من هذه المخلوقات طائر النعام، الذي أفردت له مجلة العربي[1] مقالة مطوّلة تشير إلى

(*) عبد الرحمن الحلبي : أديب وباحث من سورية ، مدير ندوة «كاتب وموقف» .

أن هذا الطائر من أكبر الطيور التي لاتزال تعيش على هذا الكوكب الأرضي، حيث يبلغ ارتفاعه حوالي / ٢,٥/ متراً، ويزن أكثر من / ١٥٠/ كغ.

اسم هذا الطائر باللاتينية: STRUTHIOCAMELUS ويتبع فصيلة صغيرة باسم: PATITAE أو الطير الذي يجري، وقد اعتقد بعض الباحثين أن النعام انحدر من أشكال طائرة، بدليل تركيب جناحه واكتمال ريشه، لكنه فقد قدرته على الطيران تديجياً بسبب زيادة وزنه، الأمر الذي أدّى إلى ضمور عضلات الأجنحة لديه، واختفاء القص من عظام صدره.

واعتقد آخرون من الباحثين، أن عدم وجود أعداء طبيعيين للنعام يرغمونه على الهرب إلى الجو، أو بسبب قدرته على الدفاع عن نفسه، آثر عدم اللجوء إلى الطيران، مما أدى إلى ضمور عضلات أجنحته.

يتميز ذكر النعام البالغ، بريشه الأسود وبياض ذيله وجناحيه، أما الأنثى فريشها بنيّ أو رمادي متجانس، ولطائر النعام، بعامّة، رقبة طويلة خالية من الريش، مكسوة- بدل الريش- بزغب أبيض يشبه الشَّعر؛ ورأسه صغير بالقياس إلى جسمه الضخم، ومنقاره قويّ، مفلطح وكبير، وعيناه واسعتان، وساقاه طويلتان، تنتهيان باصبعين ضخمين يتحملان وزنه الثقيل، ويشكلان نقاط ارتكازه على الأرض(*).

رِجْل هذا الطائر متطورة جداً، تبدأ عضلاتها من نقطة تسمّى HEEL أي الكعب. الذي يتموضع في أعلى الساق، على ارتفاع قرابة / ٦٠/ سم عن سطح الأرض، وهذه العضلة هي التي تعطيه السرعة والقوّة، كما تجعل من رِجْله سلاحاً له قوياً وخطيراً في الآن ذاته، يستخدمه عند اللزوم في الدفاع عن نفسه؛ وهذا الطائر- كما يقرر الباحثون- هو أسرع مخلوق

* الاصبع يذكر ويؤنث، وفيه خمس لغات: كسر الهمزة وفتح الباء، وضم الهَمزة وفتح الباء، وكسر الهمزة وكسر الباء، وضم الهمزة وضم الباء، وفتح الهمزة وكسر الباء. /ع. الحلبي/.

يجري على قدمين، حيث تصل سرعته حتى ستين كم في الساعة، وهو يستطيع المحافظة على سرعته لمدة تتراوح من عشر إلى عشرين دقيقة، علماً أن المسافة بين القدمين، في حالة الجري، قد تصل إلى ثمانية أمتار.

حجم دماغ طائر النعام صغير جداً، بالمقارنة مع الحيوانات الأخرى، لهذا وصف بأنه مخلوق غير ذكي، ووصفه العرب بالحمق، لأن أنثاه إذا ماغادرت عشها لتلتمس طعاماً، ووجدت بيض نعامة أخرى، فإنها تحضنه وتنسى بيضها، وقيل إنها، إذا ما طاردها صياد، تدس رأسها في الرمل تاركة جسمها الضخم مكشوفاً، ظانّة بأن الصياد لايراها. لكن التفسير العلمي لايقر هذه النتيجة، أي لايتهمه بالحمق والجبن، بل يقول: إنه يضع رأسه بين رجليه ويمد رقبته على الأرض عند الحذر أو التربص، ثم إن طول رقبته يساعده على اكتشاف المفترسات من مسافات بعيدة، يساعده على ذلك أيضاً حدّة البصر لديه، لاسيما أن العينين محاطتان بالرموش الطويلة والجفون، إضافة إلى جفن شفاف ثالث يحمي العين من الرمال، ولهذا فإن الحيوانات العاشبة أمثال الأيائل والحمر الوحشية وسواها، تكون مطمئنة حين يكون هذا الطائر في مرعاها، لأنه يشكل لها انذاراً مبكراً، إذ ماتكاد تراه يسلم ساقيه للريح، حتى تدرك أنها أمام خطر وشيك محيق بها لامحالة، إذا لم تتدارك أمرها بالهرب إلى مكان آخر.

متوسط عمر هذا الطائر، كما تشير بعض البحوث، يتراوح بين [٥٠- ٧٠ سنة]، وقد وجد طير في جنوب افريقيا مسجل باسم (Methuselah) عاش إحدى وثمانين سنة.

وعلى الصعيد الاقتصادي فلقد أصبح مجال تربية النعام مجالاً مربحاً جداً، فمنذ مطالع القرن التاسع عشر دخلت تربية هذا الطائر وإكثاره إلى بعض البلدان، ولاسيما (جنوب افريقيا)، فقد كان الاهتمام منصباً، في ذلك الوقت، على انتاج الريش الذي كان الطلب عليه كبيراً جداً، حيث صدّرت إفريقيا إلى أوروبا في العام ١٨٧٥ أكثر من / ١٤٥٠٠/ كغ من

ريش النعام، لاستخدامه في صنع الوسائد وأعمال الديكور، وفي تزيين الملابس النسائية والقبعات، التي تتغير كل عام حسب مقتضيات «المودة». ثم بدأ الاهتمام بجلد هذا الطائر، حين راحوا يصنعون منه كثيراً من المنتوجات الجلدية الجذابة، ذلك لأن جلده ناعم وطري، ويمتاز بشكل مميّز عن أية جلود أخرى.

كذلك التفتوا إلى لحمه، لقيمته الغذائية العالية، فهو قليل الكوليسترول، ويمتاز بوفرة عنصر الحديد فيه، كما يمكن حفظه في الثلاجات لمدة طويلة، نظراً لعدم وجود دهون تؤدي إلى فساده. ويرى المختصون أن العضلة التي تلي النقطة المسماة بـ(Heel) من رجل الطائر، تحوي أفضل قطع اللحم فيه.

هذا الطائر العملاق- رغم ذلك كله- بلغ حد الانقراض النهائي في المنطقة العربية، وصحارى شبه الجزيرة العربية منها بخاصة، وذلك ابتداءاً من مطالع القرن العشرين، عندما استأسدت السيارات والأسلحة النارية والإنسان التدميري، في ملاحقته وقتله، لالشيء سوى إشباع غريزته الشوهاء في الصيد والقنص. وإذن أما من سبيل إلى المحافظة على ما تبقى منه والعمل على إكثاره، كيلا تظل صحارانا جرداء من كل شيء، لاسيما بعد أن انقرضت «المهاة» العربية الرائعة أو كادت، وبعد أن أبيدت الغزلان في مواطن تواجدها وتوالدها؟. السعي الآن حثيث لهذا الغرض، وإنا لنأمل أن يكلل بالنجاح.

****

آراء

أ- صوت المرأة المقلق

رواية الكاتبة اللبنانية ليلى بعلبكي، التي مضى على صدورها أربعة عقود بعنوان «أنا أحيا»، انتقلت مؤخراً من بيروت إلى الرباط لتحط رحالها

بين يدي الناقد المغربي الأستاذ محمد برادة، فينظر فيها ملياً(٢) ويعلن أنه عند انعقاد ملتقى الإبداع النسائي الرابع في مدينة فاس، كان قد أنجز دراسة عن هذا الرواية، فتبيّن له أنها ما تزال تستحق التحليل والتأويل، لاباعتبارها نصاً جريئاً أو «مثيراً» كما صنّفت آنذاك، ولكن انطلاقاً مما تشتمل عليه من تركيب فنيّ، ورؤية للمجتمع، واجتراح للكتابة الروائية التجريبية، التي كانت ما تزال في المخاض.

وقد قدّم برادة، باختصار، بعض العناصر والنتائج لقراءته المتأخرة هذه، جداً عن زمن صدور الرواية، مستوحياً ما قاله لوسيان غولدمان في كتابه «الإله المتستر»، من حيث قوله: «إذا كانت العوامل الاجتماعية التي تحدد نجاح كتابة ما، حين ظهورها(. . .) متعدّدة وعارضة (الموضة، الاشهار، الوضع الاجتماعي، تأثير بعض الشخصيات ذات النفوذ. . الخ) فإنها جميعها تختفي مع الزمن لتفسح المجال أمام عامل واحد يظل فاعلاً باستمرار، وهو كون الناس يلتقون، في بعض الأعمال الأدبية الماضية، بما يُحسّونه ويفكّرون فيه هم أنفسهم بكيفية مضطربة، أي أنه، إذا كان الأمر يتعلّق بالأعمال الأدبية، فإنهم يجدون فيها كائنات وعلائق تكون في مجموعها تعبيراً عن تطلّعاتهم الخاصة إلى درجة الوعي والاتّساق لم يبلغوها بعد بأنفسهم».

بعد هذا الاقتباس الموقفي عن غولدمان يتصدّى برادة للرواية مستبطناً ومتفحصاً، وعارضاً في الآن ذاته، فيرى في (لينا فياض) التي تتولى السرد في «أنا أحيا»، بوصفها الشخصية الرئيسية التي تنتظم حولها الأفعال والمواقف والشخوص، يرى فيها العنصر الفاعل في الفضاء الروائي، ومن منظورها أساساً، تصلنا المشاهد أو الأخبار السردية المضيئة لها؛ ومراكز التوجه في سردها تراوح بين اللقطات المادية (الوصف العياني) والتأملات النفسية. ومن حين لآخر ينتقل التبئير إلى منظور (بهاء شوقي) الطالب المناضل المهاجر من العراق إلى بيروت. . وشيئاً فشيئاً يصبح (بهاء) صوتاً

آخر مضاداً لصوت الساردة على رغم أنه كان يمثل عندها أفقاً لتجربة حب تتجاوز من خلالها شرنقة البورجوازية الصغيرة الكاتمة لأنفاسها. هذه الثنائية في السّرد والبناء تقترن بثنائيات مستعصية على الحل عند كلّ من لينا وبهاء: لينا متمردة على الأسرة والجامعة وعلى رئيس المؤسسة التي تعمل بها، لأن هذه المجالات توحي لها بالجمود والاختناق، وتجعلها تحس بالاستلاب والتشيّؤ، لكنها بدورها تأخذ في تشييء ما حولها.

غير أن تمرّد (لينا) لايقف عند الرفض والسخرية من رموز الجمود والموت المتمثلة في قولها: «أنا أسكن هذه الغرفة. أنا أعرف بهاء. أنا تركت الجامعة. أنا أعمل في مؤسسة دعاية ضد الشيوعية. أنا تخاصمت البارحةمع أمي.. ولأجسم هذه المشاكل رحت أعطيها أسماء أثاث الغرفة: بهاء: المرآة. المؤسسة: المقعد. الجامعة: جريدة الصباح. أمي: غطاء الوسادة. وأنا: الفراش القاحل الموحش» (ص٢٠٠) بل هي تتطلّع إلى مايحقق ذاتها وتتذوق الحياة، وذلك عن طريق التحرر بالعمل الشريف. والحب القائم على المشاركة، والمعرفة التي تتيح لها المساهمة في السياسة.

بهاء أيضاً يعاني من ازدواجية مستعصية: فهو ثوريّ يرغب في تغيير النظام السياسي في بلاده، إلا أنه يحافظ على تقاليد المجتمع الموروثة والمعاكسة لتحرر المرأة. وهو يرغب في إرواء حرمانه الجنسي، لكنه يتهرّب من أن يعيش تجربة حب مع لينا فياض. وإلى جانب هذين الصوتين الرئيسيين تأتينا أصوات أخرى من خلال الأب، الأم، الأختين، مدير المؤسسة ثم أصداء الرأي العام المتصلة بالأحداث السياسية في البلاد العربية خلال الخمسينات. لكنّ هذا التعدد في الأصوات تستقطبه ثنائية واضحة، يشخّصها موقفاً كل من لينا وبهاء: الأولى ترفض التقاليد الموروثة وكل مايحجب الذات ويكبّل رغائبها، ولذلك تنزع في كلامها وردود فعلها إلى «قتل الأب» بالمعنى الواسع والشامل؛ والثاني، بهاء، يتنازل عن فرديته ليندمج بالحزب متطلعاً إلى تغيير سياسي.. وعلى الرغم من أنه غير مقتنع

تماماً بالحزب، فإنه يفضل الانصهار داخل الجماعة والمحافظة على التقاليد، مع ازدواجية في سلوكه تجعله يفصل الجنس عن الحب.

وعلى امتداد رواية «أنا أحيا» نجد الساردة لينا فياض أمام عتبات عليها أن تجتازها لتغيّر من حياتها: عتبة البيت لتنطلق إلى العمل، عتبة مكتب رئيس المؤسسة لتتعرّف على طبيعة العمل المطلوب منها، عتبة الجامعة لتكتسب المعرفة وتمارس حقوقها، عتبة المقهى لتلتقي (بهاء) وتتأكد من حبّه.. بل يمكن أن نضيف عتبة أخرى- حسب برادة- تلاحقها في نومها وأحلام يقظتها، هي عتبة غرفة بهاء التي لم ترتدها قط، إلا أنها ظلّت مقترنة عندها بالانتقال من الحرمان إلى الاشباع الجنسي، ومن الوحدة إلى التواصل.

من خلال العتبات الثلاث: العمل، الجامعة، الحب، يبدو الزمن بمثابة لحظة مفرغة- كما يرى برادة- ومنفصلة عن المجرى الطبيعي للزمن البيوغرافي الذي يتابع حياة لينا في تفاصيلها اليومية وسأمها المتواصل..

وعلى هذا الأساس يرى (برادة) أن كرنوتوب- تلازم الزمان والمكان- العتبة، يجمّع أمامنا لحظات أساسية تُمفْصِلُ رحلة الساردة الممتدة من يوم قررت قصّ شعرها عند الحلاق متحدية بذلك عائلتها، إلى اليوم الذي أقدمت فيه على الانتحار وفشلت فقفلت راجعة إلى البيت.

ومن الملاحظات التي سجلها برادة على هذا النص ابن الأربعة عقود هي أن محافظة الكاتبة على التركيب الفصيح من دون الاستفادة من اللغة المحكية والتركيبات الشفوية حرما لغة النص من ابراز تضاريس التعددية التعبيرية، وحالا دون انعكاس الزمن داخل اللغة نفسها، وهذه السمة هي التي- حسب برادة- سنعثر عليها في روايات نسائية لاحقة مثل «الباب المفتوح» للطيفة الزيات، و«مقام عطية» لسلوى بكر و «حكاية زهرة» لحنان الشيخ.

عدا هذه الملاحظة التي تظل موضع إشكال لدى النقاد تبقى رواية «أنا

أحيا» في عرف الأستاذ برادة محتفظة بقوتّها رغم السنين التي مرّت عليها، وتبقى منغرسة في صلب إشكالية هموم الكتابة، ومسألة المجتمع، والتطلع إلى تحرير الفرد، وبخاصة المرأة، من عبء المحرّمات، ثم إن برادة لايُرجع الاحتفاظ بالقيمة التي لهذه الرواية إلى مجرد الجرأة في طرح القضايا، بل إلى بنائها الفني شكلاً وكتابة، كما تعود إلى قدرتها على التقاط أنماط الوعي المتواجدة والمتصارعة في الحقل الايديولوجي والاجتماعي العربي خلال الخمسينات والستينات من هذا القرن. فعلى مستوى الشكل ابتعدت عن شكل الرواية الواقعية المألوفة والمتداولة قبل ظهورها، حيث أن الكاتبة، من خلال تذويت السرد، وتخصيص زوايا النظر، وربط الفضاءات بأزمنة الشخصية الرئيسية، وأيضاً من خلال دمج الاستيهامات بعالم الأشياء، وشحذ تركيب الجملة، قد استطاعت أن تشخص الفردي الخاص في مجابهته للعام، وذلك انطلاقاً من اشكالية امرأة مثقفة تبحث عن ذاتها وتعرّي وعيها ولاوعيها على السواء، وضمن هذه المكوّنات للشكل الروائي يصلنا صوت المرأة العربية، وربما لأول مرة، من خلال رواية حديثة مغايرة لنصوص سابقة لها.

ثم يختتم الأستاذ برادة متابعته بقوله: «إن المسافة الزمنية الفاصلة بيننا وبين «أنا أحيا» عرفت نوعاً من التقهقر على مختلف الصعد في البلدان العربية، ما أدى إلى تقوية البنى التقليدية وامتداد العنف، واستحكام قيم القمع ومصادرة الحريات. وهذا السياق «المتجدد» يعيد الاعتبار لرواية «أنا أحيا» لأنها نجحت، عبر التخييل واستثمار عناصر الواقع، وفي أن تشخص، أدبياً، عقم الوصاية، وبشاعة الحرمان، وبؤس اللاتواصل..».

****

ب- البطل في القصة المصرية

يرى الباحث المصري حسن محسّب، في بحثه عن البطل في القصة المصرية[٣] أن «الفلاح» هو البطل الفعلي لأكثر الأعمال السردية في مصر

العربية، فمنذ البدايات الأولى، وقبل أن يصدر قانون الاصلاح الزراعي الأول في التاسع من شهر أيلول / سبتمبر/ سنة ١٩٥٢ ليعيد للفلاح حقه، وقبل أن يأتي يوم الجمعة الواقع بتاريخ / ٩/ سبتمبر/ سنة ١٨٨١/ ، حيث وقف عرابي على حصانه، وشهر سيفه في وجه الخديوي توفيق، معلناً ثورة الفلاحين، وقبل أن يحل عام ١٨٢٩ الذي أصدر فيه محمد علي باشا أول قانون- فرمان سلطاني- بمنح أراضي مصر «أبعاديات» للاقطاعيين والهوانم!.. وقبل أن يزداد طغيان المماليك الذين ثار عليهم الفلاحون وحرقوا الغلال وهجروا القرى تمرداً وعنفاً عام ١٧٣٦.. حيث يحكي الجبرتي في تاريخه: إن الفلاحين في تلك الأيام أقاموا أول جمهورية بزعامة «شيخ العرب همام». وقبل أن يصدر نابليون أول نص تشريعي يحرم الفلاح المصري امتلاك أرضه أو زراعتها، إلا إذا كان قادراً على أن يدفع «للسلطة الفرنسية ما فرضته عليه من ضرائب! قبل ذلك كله، بعدة آلاف من السنين، كانت مصر تشهد ميلاد أول قصة بالمعنى الواضح لفن القصة في التاريخ الإنساني كله، وكانت عن الفلاح ومشكلته الاجتماعية!. كان ذلك في حوالي العام / ٢٠٠٠/ ق.م يوم راجت فنون الأدب، وبرع المصري القديم في كتابة القصة- حسب رأي الباحث- فكتب نوعين من القصص.

يقص النوع الأول حوادث حقيقية وقعت بالفعل، من ذلك قصة «سنوحي» الشهيرة، وقصة «الفلاح الفصيح» الشهيرة أيضاً. لكن الباحث لايحدثنا بشيء عن قصة «سنوحي»، بل ينتقل مباشرة إلى «الفلاح الفصيح»، بعد أن يخبرنا بالنوع الآخر من القصص، المصنوع من الخيال، والمعتمد على الأساطير الدينية، مثل «ملحمة إيزيس» وغيرها، كما ورد ذلك في البردتين رقمي / ٣٠٢٢ و١٠٤٩٩/ المحفوظتين بمتحف برلين.

إذن قصة «الفلاح الفصيح» هي أول قصة في التاريخ كله- كما يراها الباحث استناداً إلى مراجعه المتعددة- وهذه القصة تحكي أن الفلاح المصري (خنوم أنوب) من وادي النطرون، كان في طريقه إلى العاصمة لشراء

مايحتاج إليه بيته وأسرته من زاد، وقد حمّل حماره ما يزيد على حاجته من حاصلات أخرى ليستبدل بها ما يحتاج إليه من طعام وكسوة، ثم ساق حماره، واخترق الحقول، فرآه شاب ثري مدلّل اسمه (جحوتي نخت)، وهو ابن أحد كبار الملاك، والأرجح أن أباه كان «محافظاً» للاقليم.

المهم أن الولد الثري أراد أن يلهو بالفلاح وأن يضحك عليه، لأن حمار الفلاح أعجبه، ففكر في حيلة للوصول إلى ما يريد، فجاء بملاءة، وفرشها على الجسر الضيّق بين الحقول، فارتبك الفلاح، ولم يعد أمامه- لكي يعبر ويواصل طريقه إلى السوق- إلا أن يدوس، بحماره، ملاءة ذلك الشاب المستهتر، فيغضبه، أو أن يتجنّب الملاءة فيسير بحماره في هذا الجانب من الحقل أو ذاك، فيأكل الحمار بعض الزرع، فيثور المالك الذي هو والد الشاب، وفي الحالين سيكون حظ الفلاح أسود من ليلة حالكة عاصفة!.

ثم تقع الواقعة، ويستولي الشاب العابث على الحمار، فيثور الفلاح ثم يقاد إلى السجن في قصر الحاكم، المالك، لتطاوله عليه وعلى ابنه!.

من السجن يبعث الفلاح بشكواه مستعطفاً الحاكم بغية إطلاق سراحه ورد حماره إليه. ثم تقول القصة: إن الحاكم الطاغية أعجب بفصاحة الفلاح (خنوم أنوب)، فأوصى بعدم تلبية شكواه، ليظلّ يشكو، ويظل الحاكم يسعد بفصاحته، إلى أن وصل الأمر للفرعون الكبير الذي أعجب هو الآخر، بـ «لماضة» خنوم أنوب. إلا أن الفرعون أوصى كما تروي القصة- بصرف الطعام لأسرة الفلاح، وأمر بإطالة سجنه، وبضربه بالسياط ليستزيد من شكواه التي تظهر فيها فصاحته!.

ثم تنتهي القصة بهذه الشكوى العظيمة- حسب الباحث- التي يدين فيها الفلاح الفصيح كل جبروت الحكام. حيث يقول لفرعون مصر:

«أيها السمير العظيم، ياأعظم العظماء، ماذا أعددت لإرضاء الفقير؟ أليس خطأ أن يتأرجح ميزانك؟ لقد ضلّت العدالة تحتك فأزيحت عن موضعها، فالموظفون عندك يقترفون الإثم، وانقلبت الحال للأسوأ! فمن

وجب عليه أن يمنح الفقير الهواء للتنفس، يأخذ انفاسنا! وأملاك الفقير أنفاسه، من أخذها منه كتم حياته، انظر أيها السمير الكبير: لقد تجاوزتك الرحمة؛ فوجّه لسانك للحق، ولاتقلْ وزراً، وراقب الحكام يا من جئت لرحمة الفقير، لقد صرتَ كبيراً للصوص!»

لقد عرف مؤلف هذه القصة، منذ أقدم العصور، أن هدف الفن هو المناداة بالعدل الاجتماعي، وبالمساواة والحق والحرية، وهذه ما زالت وستظل، رسالة الفن العظيم عبر العصور.

أعاد عدد من الشعراء والمسرحيين في مصر صياغة هذه القصة في أعمال معاصرة، أمثال الشاعر المرحوم أحمد علي باكثير- وهو يمني الأصل- والشاعران فتحي سعيد، ومحمد مهران السيد، وقد عرضت مسرحية مهران السيد على مسرح «السامر» ولاقت رواجاً مدهشاً حقاً، حسب تعبير الباحث.

إذن لقد كان الفلاح بطلاً لأول قصة مصرية في العصر الفرعوني القديم جداً، وهذه شهادة حفظتها لنا الوثائق المتحفية، نستعين بها الآن، لنصل إلى بداية العصر الحديث، حيث سنجد أن الفلاح أيضاَ كان بطلاً لقصص كثير من الرواد بوصفه العنصر الأساس في بنية المجتمع المصري، فمن عبد الله النديم في مسرحه إلى محمد حسين هيكل في «زينب» إلى طه حسين إلى توفيق الحكيم إلى محمد عبد الحليم عبد الله.. الخ ظل الفلاح بطلاً يحمل عبء العمل الفني، ذكراً كان أم أنثى، ولا ينوء به مطلقاً.

****

فنون

الأغنية الشعبية

لما كانت منطقة الخليج العربي بعامة، وقطر منها بخاصة، مجالاً تراثياً شعبياً بكراً، لم تطرقه أيدٍ متخصصة، فقد اختار الباحث د. محمد طالب

الدويك [٤] الكتابة عن هذا الفن التراثي العريق، فأخذ الأغنية الشعبية القطرية ودرسها دراسة أكاديمية- علمية- وكان سبيله إلى ذلك هو كون الموضوع لم يطرق من قبل كما يقول على أي مستوى علمي متخصص، وأن ما نشر فيه لا يكاد يتعدى الوقوف السريع على بعض هذا الفن. إضافة إلى أن الشعب القطري يتكون، أصلاً في معظمه من قبائل عربية، انتقلت من الجزيرة العربية، ومن نجد بالذات، واستقرت في هذا المكان، ومن قبائل عربية انتقلت من فارس ومن الساحل الايراني إلى الساحل القطري في رحلة العودة لوطنهم ثانية، وهم ما يطلق عليهم اسم «الهَولة» أو «الحَولة».

لقد حملت هذه القبائل وتلك- كما يرى الباحث- معها فنونها وآدابها الصحراوية والبحرية، وتفاعلت مع البيئة الجديدة، فنشأ إنتاج جديد من التراث، عُرف باسم «التراث الشعبي الخليجي»، بخصائصه وقسماته وملامحه المميّزة. وقد تابع الباحث هذا التراث في: الأغنية الشعبية والأساطير، والألغاز، والنكات، والأمثال، ولكنه توقف ملياً عند الأغنية الشعبية في قطر، وفيه حصل على درجة الماجستير في الآداب من جامعة القاهرة. وقد ظهر منهجه في دراسة هذه الأغنية في المواجهة المباشرة لمصادر الدراسة، والاهتمام بجمع المادة السمعية من الرواة، من أبناء المنطقة وذوي التجربة والخبرة. ولقد اعتمد، اساساً، على طبقة الشعراء النبطيين- الشعبيين- الذين هم، حسب الباحث، مصدر المادة الغنائية، والينبوع الأول لمادة الغناء. كما اعتمد على رجال البحر، الذين تمرسوا طويلاً في حياة البحر، الغوص على اللؤلؤ. ثم تردد على «المجالس الشعبية» التي تنعقد في مجلس أحد المهتمين بهذه الفنون في أوقات معينة، لترديد الأغاني التي كانت تغنى في الماضي، وما زالت كذلك.

ثم يرى الباحث، بعد المتابعة والاستقصاء، أن الأغنية الشعبية في قطر هي جزء من الأغنية الشعبية في الخليج العربي والجزيرة العربية في إطارها العام، حيث أن هذه القبائل الوافدة قد حملت معه، في أغانيها وفي

لغتها، بعض السمات التي تركت طابعها على الأغنية القطرية / ص٤٤/ .

ويرى أن الأغنية الشعبية لم تقف جامدة أمام كل جديد ومتطور، بل تأثرت بمظاهر التطوّرات، على قدر معيّن ، كما أثرت، هي نفسها، في الغناء المتطور والكلاسيكي / ص١٢٩/ ، غير أن هذا التطور- كما يراه الباحث- لم يشمل الجزيرة العربية بأسرها، بل شمل بعض المدن، فتأثرت حواضر العرب بهذه التطورات، في الوقت الذي لم تتأثّر فيه بقية الأرجاء، وخصوصاً البدوية منها، تأثراً عميقاً، وظلّت محافظة إلى حد بعيد على طابعها البسيط؛ فنتج عن هذه التطوّرات أنْ دخلت الصفة الموسيقية على الغناء، فاتّسعت الهوة بين الغناء المتطور والغناء غير المتطور، الغناء المتقن الكلاسيكي، والغناء الشعبي البسيط.

على أن اتساع الهوة بين هذين اللونين من الغناء العربي لايعني أبداً أنّ أحدَهما لم يمارس تأثيره في اللون الآخر، فقد حدث مثل هذا التأثير المتبادل إذ تسربت الصنعة إلى الغناء الشعبي، كما تسربت البساطة إلى الغناء الكلاسيكي، وقد استطاعت الأغنية الشعبية أن تشق طريقها في أوساط الشعب، في تقاليده وعاداته. حيث أن هذه التقاليد والعادات المتوارثة، في في الواقع، الرصيدالذي صان، إلى حدّ ما، سائر ألوان الغناء الشعبي، الذي لم يكن في يوم من الأيام في معزل عن دنيا الإنسان، بل كان في أعماقه، إذ مثّلت الأغنية الشعبية في واقعيتها كل ما هو حقيقي، وكل ما هو نموذجي ومميّز في الحياة.

بدأت أغلب الشعوب في تطوير أغانيها الشعبية، غير أن هذا التطوير- كما يراه الباحث- يجب أن ينبعث من القيم الأخلاقية والإنسانية والوطنية الكامنة في هذه الأغاني ذاتها، إذ إن الهدف من التطوير هو الإنسان الذي يريد أن يحيا؛ وهو- لكي يحيا- إنما يسعى إلى تحقيق الخير لنفسه، وتأكيد القيم التي تعينه في هذه الحياة، وفقاً لظروفه ومفهومه الخاص لهذا الخير وتلك القيم، بحيث تأخذ الأغنية شكلها ومحتواها.

إن هذه القيم الحقة التي تتجلى في ومضات أغنية، هي وحدها- حسب الباحث- الخليقة بالإحياء، ففي إحيائها تجديد لها، وفي تطويرها امتداد لحضارة الإنسان. أما القيم التي تتخطى اعتبار الإنسان أسمى ما في هذا الوجود، فإن إحياء الأغاني القائمة عليها لامعنى له ولافائدة منه.

إذن التطوير- في رأي الباحث- ظاهرة طبيعية في الأغنية الفلكلورية، ظاهرة لايمكن العدول عنها، لأنها ترافق مسيرة الحياة. ولكن كل تطوير يخرج بهذه الأغنية عن طابعها الأصيل يعني- حسب الباحث- وأدها إلى الأبد، تماماً كما يحدث الآن في المحاولات التي بدأت في بعض البلدان العربية، من حيث تقديم الأغنية الشعبية بأساليب فنية جديدة، بل وبأصوات جديدة تخصصت في تقديم هذا اللون من الفن. والحق أن هذه الأغاني قد نجحت نوعاً ما، كما يراها الباحث في ص١٣١، إلا أن المتوقع لها هو أن تموت بعد زمن قليل، إذ أنها- حسب الباحث- تعتمد على الإثارة لا على الدراسة، إضافة إلى أن معظمها مفتعل، أي يخلو من الصدق في كثير من الأحيان، ويكثر من الألفاظ الموحية، فلا تحدث الأغنية انفعالاً شعورياً، بقدر ما يثير الضحك والسخرية.

هذا التطوير، غير الحريص- حسب الباحث دائماً- الذي وقعت فيه الأغنية الفلكلورية في البلاد العربية، كمصر ولبنان، ربّما قل أثره في منطقة الخليج، إذا ما علمنا أن الغناء، هنا، مازال بمنأى عن عوامل التطوير الضارة هذه، وخاصة أنه مازال يحبو، وفي البداية ليس إلا.

ليس يعني هذا أن الباحث يعترض على تطوير الأغنية القطرية بل هو- حسب قوله- تشجيع لها على التطور، ولكن لا عن طريق الإكثار من الآلات الجديدة، فمن وجهة نظر فنية، تحتاج الآلات الكثيرة إلى الالمام بعلم الهارموني (أي علم التآلف بين الآلات المختلفة) وهو علم عميق، شديد الاتساع، ويحتاج إلى دراية واسعة. الأمر الذي يدعو إلى الحيطة والحذر في تطوير هذ الأغنية. ويجب أن يكون التطوير جذرياً وليس شكلياً عن طريق

زيادة عدد الآلات؛ فأغنية الخليج، ومنها القطرية، مرتبطة بحياة الشعب الخليجي أعمق ارتباط: حياة الصيد والمغامرة ومواجهة الأخطار الشديدة، لاسيما في البحار، واقتحام المجهول، وتحدّي البيئة القاسية التي فرضت كدح الرجال المستمر للتغلّب على فقرها وإجدابها [طبعاً قبل النفط/ ع. الحلبي] والملاحظ أن فكرة «البطولة الفردية، هي الفكرة الرئيسية في الأغنية الخليجية، فالبطل هو الصوت البشري المنفرد، الذي يعلو على المظاهر الأخرى المرتبطة به، والعوامل الطبيعية هي الطبل وضربات الأكف.

إن الصوت البشري ينفرد بينها بأن له مصيراً خاصاً، مصيراً عذرياً بكراً، يضرب به في مجاهل الأرض كما يضرب الخليجي، هذه الصلة بين الإنسان والآلات الموسيقية، هي نفسها الصلة بين الإنسان والكون.

هذا وقد لاحظ الباحث ظاهرة في تطوير الأغاني الشعبية القطرية غير مرضية، وهي أن يغني مغنٍّ، رجل، في مواضع النساء كما هو واضح له في أغنية «الدزَّة» التي هي من أغاني الزواج والخاصة بأصوات النساء. / ص١٩٠/ .

وفي معرض متابعة الباحث للأغنية الشعبية في قطر يقدّم نماذج من أغاني الميلاد والمرقصات وأغاني الختان، ثم أغاني الأطفال، فالزواج، وأغاني العمل البرّي. فيرى الباحث في ولادة الطفل أنها أولى مراحل دورة الحياة الإنسانية، حيث يستعد الإنسان لاستقبال هذا الحدث بما اعتاد عليه الناس من شعائر ومراسم.

تبدأ شعائر الميلاد قبل استقبال الطفل بفترة من الزمن، وقد نقل الباحث عن الدكتور عبد الحميد يونس قوله: «والأغاني التي تقال في هذه المناسبة هي على الأغلب أغاني انفرادية، تؤدّى بواسطة الأطفال والنساء، وقد تؤدّى بواسطة مغنيات محترفات بأجر معيّن». لكن الباحث يعترف أنه حاول جاهداً العثور على أغان قطرية تمثّل فترة قبل الميلاد، حين تكون المرأة حاملاً في شهرها الأخير، وبعد الميلاد، حين تضع الأنثى وليدها، أو

وليدتها، فلم يعثر إلا على نصوص يسيرة جداً، كذلك الأمر بالنسبة إلى «النذر» الذي تنذره المرأة الحامل قبل الولادة- خاصة إذا عزّ حملها أو كثرت بناتها- فتقول: «نذر عليّ إذا منحني الله غلاماً سأفرّق كذا وكذا من المال على الفقراء، أو أذبح كذا من الخراف أفرّقها على الناس، أو أدق الطبول».

ويرى الباحث أن لأغاني الميلاد، بصفة عامة سمات وخصائص معينة تختلف عن أغاني المراحل الأخرى، فهي تعتمد على التركيز والايجاز وتحمل دلالات سحرية فوق معانيها المباشرة، وهي مصحوبة كذلك بالحركات والظواهر التمثيلية، وتسبق حدث الميلاد بفترة من الزمن. / ص١٣٦/ .

***

إصدارات جديدة

سعيد عقل، شعره والنثر:

يميّز ابن رشيق في «العمدة» بين الاختراع والإبداع فيقول: «المخترع هو ما لم يسبق إليه قائله، ولاعمل أحد من الشعراء قبله نظيره أو ما يقرب منه. أما الإبداع فهو: إتيان الشاعر بالمعنى المستظرف والذي لم تجر العادة بمثله. ثم لزمته هذه التسمية حتى قيل له بديع، فصار الاختراع للمعنى، والإبداع للفظ، فإذا تمّ للشاعر أن يأتي بمعنى مخترع في لفظ بديع، فقد استولى على الأمد، وحاز قصب السبق». [العمدة/ ج١ ص٢٦٥].

ينطبق هذا القول، الذي ورثناه عن واحد من أهم النقاد العرب، على الشاعر اللبناني، والناثر، سعيد عقل الذي شاء أن يقدم إلى القارىء العربي أعماله الشعرية والنثرية في سبعة مجلدات(٥).

لقد عرفتُ، عبر رحلتي الطويلة مع الكتب، اثنين من الأدباء العرب

الكبار، الذين لايتورعون عن إعادة النظر في النصوص التي سبق إليهم نشرها، في الصحف والمجلات، أو في كتب خاصة بها، أحد هذين الاثنين هو سعيد عقل. فلقد أعاد النظر في كثير من مؤلفاته السابقة، فحذف منها قصائد برمتها وأثبت غيرها في الطبعة الجديدة، ثم قام باستبعاد هذه الكلمة من هذه القصيدة أو تلك واستعاض عنها بأخرى. هذه الشجاعة في إعادة النظر ليست يسيرة، خصوصاً أن شعر سعيد عقل مقروء في معظمه ومغنّى ومحفوظ، وليس تبديله، أو تعديله، بالأمر السهل بسبب هذا التعميم الذي له عبر الوسائل المختلفة. وما أحسب أن أحداً، حتى من الناس العاديين، لم يستمع إلى ما قاله في دمشق مراراً وبردى وقاسيون، وإلى ما قاله في مكة المكرمة وفي غيرها، وإلى ما نقله صوت فيروز عنه من كلامٍ محكي، لايميّزه عن الكلام الفصيح سوى التسكين.

ولأن التنقيح والحذف والتعديل طال أكثر أعماله، بدءاً بكلاسيكياته المسرحية التي صدرت في ثلاثينات هذا القرن العشرين، وحتى «خماسيات الصبا» التي رأت النور مع بداية تسعينات العشرين هذه، فإنّ رصدها، في إطار الحيّز المكاني المتاح لنا في هذه المجلة، غير ممكن، لهذا سأكتفي بالوقوف عند أحدها، هو ديوان «أجمل منكِ؟ لا» الذي كان قد صدر في طبعته الأولى سنة ١٩٦٠ والذي يعود إلينا بحلّة جديدة في إطار المجلد الثاني من المجلّدات السبعة.

في الطبعة الأولى من أجمل منكِ؟ لا» نقرأ قصيدة بعنوان:

«حقاً أنا أهواك؟..» أما في طبعته الجديدة فيصير هذا العنوان:

«حقاً أنا حبّك؟..» وسنتقرأ فيها مقطعاً جديداً يقول:

«حالمةٌ أنا/ أنّك لي تأبَهْ؟ تقولني المنى؟/ أواه! ما أجملها الكذبَهْ؟..»

بينما سنجده يُسقط من هذه القصيدة هذا المقطع «حالمةٌ أنا/ أم-أنا-صحيانَهْ؟ تمتمتُ بالهنا،/ باسمك، بالمنى،/ لا.. لاتصدّقْ أنا سكرانَهْ..».

وفي قصيدة بعنوان : «أختها» كما وردت في الطبعة الأولى ترد بالعنوان ذاته في الطبعة الجديدة، لكننا سنجده يستبعد كلمة «الحلوة» ليضع مكانها اسم «أغنار» : «تبزُغ- سائلها لماذا؟- الشمس/ هل رفعتْ أغنار جفنيها؟».

بينما كانت الطبعة الأولى على النحو التالي: «تبزغ . . إلخ/ هل رفّتِ الحلوة جفنيها؟».

ثم : «هل أبهتْ أغنار للزنبقْ؟»في الطبعة الجديدة أخذت مكان : «هل مرّت الحلوةُ بالزنبق؟» التي وردت في الطبعة الأولى. كما آثر أن يثبت هذا القول: «إن هيَ مرّت بي ولم أشهق» في الطبعة الجديدة لهذه القصيدة بدلاً مما ورد فيها بالطبعة الأولى من قوله: «إنْ لم أصِرْ نجماً لها يشهق». هذا غيض من فيض، وما أدري لماذا لجأ الشاعر إلى هذا التعديل وهذا التبديل، خصوصاً أن القراءة الأولى للأثر المنشور في حينه تظل في الذاكرة، بوصفها تحمل معها زمانها ومكانها وإنسانها لحظة القراءة، وهي بذلك تكون كالأغنية التراثية يسوءُها أيما تعديل أو تبديل.

هذا ولقد آثر الشاعر أيضاً أن يستبعد من الطبعة الأولى من «أجمل منك؟ لا» هذه القصيدة التي كانت بعنوان «أنا وقبلة» :

- «مِنْ صوبِ بيتكم يهُبُّ طيب/ الله، ياحلوُ، ارتفقْ بيّا، /
مُرْ لايمرّ الطيبَ قريباً، / أو أتهاوى في غوى المَغيب. /

همْتَ بخصري ذات إصحيه، / همَمْتَ أنْ تلمُسَ. . لِمْ هممت؟ . . /
هذي أنا، لذِكر ما اعتزمتْ. / تحملني إليك أغنيه/ .

***

ما شَعري؟ فتنتَهُ فتنتْ. / طرْنا لقول فتً من عنبرْ، /
طِرنا أنا وقبلَةٌ وأنت/ وعقدةٌ . . والشَّعر الأشقرْ. . /

***

دنياي أشعارُك بي تدور: / «ها هو لبنان/ فرشي الزَّهَرْ..
مُدّي يداً للشمس هذي صور/ ها بعلبكّ استوقفي القمر..»/
يَلُجُّ هذا الطيبُ، هل أجيب؟/ نداء بيتكُم بمسمعي، /
معي الهوى وقبلتي معي/ طيبٌ أنا أَحْمَلُ طيَّ طيب../».

ربما كان لهذا الاستبعاد ما يبرره عند شاعرنا الكبير، إلا أن ذاكرتنا ستظل تحفظه له، رغم تسليمها بمدى شجاعته في إعادة نظره فيما كتب ويكتب.

أمّا عن نثره المبثوث في حنايا بعض المجلدات السبعة فهو- عندي- شعرٌ بكل ما لدى هذا الفن من أبعاد.

إحالات

١- الأتاسي، سيف الدين «النعام يعود إلى الصحراء العربية»، ضمن مجلة «العربي» الكويت، العدد ٤٦٤/ يوليو، تموز ١٩٩٧.
٢- الملحق، الصادر عن «النهار» اللبنانية/ العدد ٦٤.
٣- محسّب. حسن. «البطل في القصة المصرية» ضمن سلسلة «كتابك» رقم/ ١٠٦/ دار المعارف/ القاهرة.
٤- الدويك، د. محمد طالب «الأغنية الشعبية في قطر» المجلد الأول، ج١ و٢ ط٢/ إصدار دار الثقافة والفنون/ الدوحة ١٩٩٠.
٥- عقل، سعيد «سعيد عقل شعره والنثر» دار نوبليس بيروت ط١/ ١٩٩١/ في سبعة مجلدات.

* * *

كتاب الشهر

طبيعة الشعر

ميخائيل عيد

صار عمر الشعر آلاف السنين وما زلنا نبحث عن تعريفات له أو نبحث في طبيعته.. الشعر! من منا لا يعرف الشعر؟.. نحن نعرفه لكننا نعجز عن أن نضع معادلة ما، كما في العلوم الدقيقة، ثم نقدمها قائلين هو ذا الشعر ... وكم يخيل لي أننا

(*) ميخائيل عيد: أديب وشاعر من سورية، يكتب الشعر والقصة، ويهتم بالترجمة. آخر أعماله: «الفانوس السحري».

نزيد الأمور غموضاً حين نكثر من الكلام عليها . . فكأن جوهر الشعر غائص في أعماق بحر المطلق، وهي أعماق لم يتح للعقل البشري، بعد، الوصول اليها، ويزعم بعضنا أن من المحال الوصول اليها، ويزعم آخرون أن كل بحث جاد هو خطوة على الدرب الطويل اليها . . أي تجعلنا نقترب منها . . ويبقى السؤال : ما معنى الاقتراب او الابتعاد في المطلق الذي نحن فيه وهو فينا، لكننا لا نحدّه لأننا محدودون وهو غير محدود. فلنسمِ، اذن، بحوثنا ودراساتنا، تأملات في الشعر أوفي المطلق، فربما كانت هذه التسمية أقرب الى الدقة .

كتاب طبيعة الشعر، أحد الكتب الجديدة الصادرة حديثاً عن وزارة الثقافة في دمشق . . مؤلفه هربرت ريد، وهو من ترجمة الدكتور عيسى علي العاكوب، ومراجعة الدكتور عمر شيخ الشباب، ويحمل الرقم (٣٠) من سلسلة «دراسات نقدية عالمية» التي تصدر عن وزارة الثقافة .

يقول الدكتور العاكوب في مقدمته نقلاً عن «ملحق التايمز الأدبي» : «في هذا الكتاب يمضي بنا السير هربرت ريد، أحد النقاد الانكليز البارزين وأحد شعراء عصرنا، في رحلة في الكشف الأدبي تفضي بنا «الى أصقاع غريبة مجهولة في العقل البشري» . ويأتي السير هربرت بتناول جديد لحقول النظرية الجمالية والتذوق الجمالي حين يوجه النقد الأدبي وجهةً جديدة، ويوجه المؤلف انتباهه أولاً الى طبيعة الشعر، فيسبر أغوار شخصية الشاعر، وطبيعة العملية الإبداعية، والتجربة الشعرية . وهو يتفحص العمل الفني نفسه، ويلقي ضوءاَ جديداً علي بنية القصيدة . دارساً الشكل العضوي والشكل المجرّد، واسلوب العبارة الشعرية، ومكانة الاسطورة في الشعر . . إنه صنيع إنسان على مستوى رفيع، تلتقي فيه صفات العالم والناقد والشاعر»(ص٤)

وفي مقدمته يتكلم المؤلف على «المقالة» : «فالمقالة شخصية في تناولها، لكنها ليست صحيحة، وهي موضوعية اكثر منها استطرادية . وفي أي موضوع ذي شأن ينبغي أن تُقدَّم وجهةُ نظر عصر أو جيل، ينبغي أن يعاد النظر في المسلمات في ضوء المعارف الجديدة»(ص٨) ولقد ضاق مجال نشر المقالات

حتى «جازفوا بمزاعمهم القوية حين ذهبوا الى القول إنه اذا ما ظهر كاتب مقالة مرموق ذو وجهة نظر حديثة واعداد علمي، فإنه سيخفق في أن يجد له مكاناً دائماً»(ص٩) . ويصطدم علم النفس «بحمى الناقد الأدبي» فعلى الناقد «أن يثأر، وينتزع من علم النفس أمضى اسلحته» وقد استيقنت «من أن علم النفس، وخاصة منهج التحليل النفسي، في مقدوره أن يقدم تفسيرات لعدد من الإشكالات التي تتصل بشخصية الشاعر، وتقنية الشعر، وتقدير جماليات القصيدة . . » . . «وعليّ أن أحيل القراء الى دراساتي عن وردزورث . . »(ص١٠) ولست «أريد أن أجعل المنهج النفسي في النقد المنهج الوحيد، فما أريده فقط أن أبرز أهميته، وأن أدلل على أنه علي هُدًى منه ينبغي أن تتقدم معظم أحكامنا الأدبية نحو محكمة التنقيح»(ص١١) .

ويقول المؤلف تحت عنوان «الشكل العضوي والشكل المجرد» «إذا ما حدث أن يكون الناقد الأدبي شاعراً أيضاً (وهو شاعر يوسم عادة بأنه فاشل) فإنه سيكون عرضة للوقوع في مزالق . . » ولعل «في مقدوره أن يحكم نظريته وممارسته النقديتين بموضوعية تامة، ناظراً الى الأدب بوصفه مادة يمكن أن تقاس، وتُقارن، وتقوّم. وذلكم منهج النقد العلمي، وما لم نمزج النقد بالانطباعية العاطفية، فإن هذا المنهج وحده ينبغي أن يظل المثل الأعلى للنقد. أما الناقد الذي يكون شاعراً أيضاً فإنه سيقف أمام معضلة من نوع خاص . . » فقد يكتب بموضوعية لكنه قد «يشعر بدافع ابداعي، وسيكتب -مستجيباً لهذا الدافع- الشعر الذي لا يدين بشيء لنظرياته النقدية . . »(ص١٣) «إن نظريتي في الشكل الشعري إما أن تكون كلاسية وإما أن تكون رومانسية . وحين اتخذ موقفاً فكرياً صرفاً ستكون كلاسية، أما عندما أقف موقف الاعتراض على المصطلحات التقليدية للنظرية الكلاسية، واحاول ربط هذه المصطلحات بتجربتي الخاصة، فلن أجد ثمة تطبيقاً -ذلك أن تجربتي ستتجاوز نطاق التقسيم الكلاسي-الرومانسي» . وهو يميز بين شكلين يدعوهما «العضوي والمجرد أما المجرد فيتولد عن العضوي لكنه يمثل تثبيتاً للعضوي في صيغة خاصة . . »(ص١٤) ثم ينتقل الى تعريفهما: «الشكل العضوي : حين تتوافر

للعمل الفني قوانينه النظرية الخاصة به، وينبثق عن روحه الابداعي الحقيقي، ويُدمج في كلٍّ واحد حيّ البنية والمحتوى، فالشكل الناتج من ثمّ يمكن أن يوصف بأنه عضوي.

– **الشكل المجرد:** حين يُرسّخ الشكل العضوي، ويكرر بوصفه أنموذجاً، ولا يعود مقصد الفنان مرتبطاً بالفعالية الفطرية للعملية الإبداعية، بل ينشد إخضاع المحتوى لبنية محددة من قبلُ، فالشكل الناتج من ثمّ يمكن أن يوصف بأنه مجرد»(ص١٥). «أما الشكل الذي أزمع أن أدرسه في المقالات التالية. . » «فهو الشكل الذي تفرضه على الشعر قوانين نشأته الخاصة، دون إقامة وزن للاشكال التي يقدمها الشعر التقليدي»(ص١٦).

تحت عنوان «شخصية الشاعر» يركز المؤلف على «الوظيفة الإبداعية للشخصية» فكل انسان «يترك شيئاً من بصماته في عمله. . »(١٧) ويورد قول ت. س. إليوت: «ليس الشعر تحريراً للعاطفة، وإنما وسيلة تخلّص من العاطفة، وهو ليس تعبيراً عن الشخصية وإنما وسيلة فرارٍ من الشخصية». . «إن اولئك الذين يمتلكون شخصية وعواطف هم وحدهم الذين يعرفون ما تعني إرادة التخلص من هذه الأشياء. . »(ص١٨)

لكن المؤلف لا يؤمل بالوصول «إلى تحديد للشخصية دونما تعدٍّ منا، الى حد ما، على علم النفس. . «وينبغي للنقد أن يشغل نفسه بالعمل الفني وأيضاً «بمنتج العمل، ونشاطه العقلي، وبأدواته. . » وهو لا يستطيع أن يتصور «كيف يقدر الناقد أن يتجنب الاعتماد على علم النفس العام. وقد يقول قائل إن علم النفس علم مشكوك فيه كثيراً، وليس في استنتاجاته ما هو ثابت، لكن مثل هذا يمكن أن يجعلنا أمام عالم النفس افضل من علماء النفس أنفسهم. . »(ص١٩) وعملياً سيجد ناقد الأدب «استنتاجات مأمونة الجانب، وتكون مقبولة عموماً لدى علماء النفس أنفسهم وفي مقدوره أن يستخدمها بإفادة كبيرة في فهمه للأدب» إذا تناول «علم النفس دون تحيز»(ص٢٠) وقد بين فرويد كيف «نكون مضطرين الى اقرار مفهوم «العقل غير الواعي» فثمة عمليات عقلية «فعالة جداً» توجد وتستطيع «أن تولّد في العقل كل التأثيرات

التي تُحدثها الافكار العادية . . . دون ان تغدو هي نفسها واعية . . »(ص٢١)

أما الشخصية الخلقية «كاركتر» فهي وفق تعريف مونستربيرغ: «قوة الحفاظ على الدافع المنتخب مسيطراً طوال الحياة.» وهي هنا تعني ضمناً «قوة أو قدرة أو عزماً أو طاقة، وليس ثمة نظرية كافية عن السببية بالنسبة الى هذا الضرب»(ص٢٤). أما غوته فيقول «تصاغ الموهبة في العزلة، أما الشخصية الخلقية فتصاغ في تيار العالم». و«الشخصيات الخلقية تختلف اختلافاً كبيراً في القيمة» والاختلافات في القيمة «ناشئة عن الاختلافات في التفكير». والمجنون لاحظ له «قطعاً من الشخصيات الخلقية»(ص٢٦). «والشخصية الخلقية، باختصار، مثل أعلى شخصي يختاره الفرد ويضحي في سبيله بكل المطالب الأخر، وخاصة نداءات الوجدان والعاطفة». وثمة مسألة أخرى هي مسألة «تقطّع العبقرية» إذ يزدهر «الشاعر غالباً إبان مراهقته ورجولته الأولى، ثم يؤول الى الحذلقة والبلادة». فقد توقف ملتون «عن نظم الشعر خمساً وعشرين سنة» و«سكبت سحائب العبقرية الشعرية العظيمة لوردزورث فيضها لعقد من الزمان، ثم ترددت في قحط نسبي»الخ. . (ص٢٧)

«ولعلها ستكون إجابة ساذجة كثيراً أن نذهب الى أنه ما دامت الشخصية الخلقية والشخصية متعارضتين بقوة، فإن الالهام سيتدفق ما دامت الشخصية لم تتحجر في شخصية خلقية. وعليك في ميدان علم النفس أن تحسب دائماً حساب ظاهرة التعويض»(ص٢٨). «ويرتفع الفن دائماً فوق أصوله». ونحن في عملية التقدير «لا نكشف للعيان عملية الإبداع». فالخيال المبدع الناشئ عن العقل غير الواعي، بوصفه توازناً أو تعويضاً عن غرائز مكبوتة في جملة اهتمامات الشخصية الخلقية، يمكن أن يتطابق والوهم. وهذا ينطبق على «النماذج الحديثة في الفن والأدب» وعلى الاختلاف بين الوهم والخيال في أدب الماضي، وابتغاء تطابق منهجي ينبغي أن يكون في الامكان ربط الخيال بـ «العقل قبل الواعي»، وأحسب أن هذا يمكن أن ينجز دونما صعوبة تحسب»(ص٢٩). وستكون الشخصية المثالية شخصية الانسان الذي سيكون تفكيره دائماً على وفاق مع الكوني الشامل». فالفكر الذي «يجدد نفسه باطراد

سيجعله، حسب تعبير إمرسون «يعيش دائماً في فجر جديد»، لكنه في الوقت نفسه سيحول بينه وبين التردي في وهدة عدم التماسك، مؤيداً بقوانينه الذاتية»(ص٣٠)

والانسان «يجرد نفسه من الصفات الانسانية بالاسراف في العاطفية، وهو يفعل ذلك، على الأقل بقدر ما يجرد نفسه من الصفات الانسانية بفعل الاسراف في العقلانية» وفق قول فرناندز(ص٣٢) وما يميز «ضرباً من الفنانين عن ضرب اخر ليس حالاتهم العقلية، آليتهم العقلية، وانما هو اختلاف في توزيع التوزع الحسي-أعني الاختلاف بين الشاعر والرسام هو اختلاف بين حساسية لفظية سمعية وأخرى تشكيلية بصرية، إنه اختلاف في المادة، وليس في الطريقة. وتلك، فيما يلوح، طريق اخرى للقول مع السيد إليوت إن «الشاعر ليس لديه «شخصية» تعبّر، وإنما وسيط خاص، وهو وسيط ليس غير.. تجتمع فيه الانطباعات والتجارب بطرائق خاصة وغير متوقعة». فكأن الشيء «الوحيد الذي ينبغي أن يتجنبه الفنان إنما هو ثبات الشخصية الخلقية». «واذا ما قلنا إن ثمة تعارضاً جوهرياً بين الفنان والانسان العملي فإن هذا التقرير مقبول..»(ص٣٧)

ويعود المؤلف ليطرح من جديد مسألة: «أما يمكننا أن نوضح الصراع الرهيب للرومانسي والكلاسي بوصفه تعارضاً بين نوعين من الفن، ناشئين، على الترتيب، من الشخصية الخلقية والشخصية؟». ومن ثم يجزم قائلاً: «فالفكر والشخصية يمضيان يداً بيد، وهدفهما، سواء اعتُرِفَ به أم لم يُعترف، هو تلك الحال من الرؤية أو الالهام التي تتأتى لسائر الأرواح العظيمة»(ص٣٨).

ونقرأ تحت عنوان «الاداء الشعري»: «حدد كولريدج في احدى محاضراته عن شكسبير مبدأ الشعر الحديث في هذه الكلمات:

«الاداء الشعري» احدى المسائل الحيوية في الكلام على طبيعة الشعر..

ويبدأ الكلام هنا باقتباس جاء فيه «لا يجرؤ عمل ادبي ذو عبقرية حقيقية على المساومة على افتقاره الى شكله المناسب، وليس ثمة، في حقيقة الامر أيُّ خطر

في هذا. ومثلما أنه لا يمكن أن تكون العبقرية دونما قانون فإن العمل العبقري لا يستغني عن القانون: فالقانون هو نفسه الذي يشكل عبقرية هذا العمل-قوة الفعل التي تبدع تحت تأثير قانون نشأته الخاصة» ومذ قال كولريدج قوله هذا في احدى محاضراته عن شكسبير اعتبر قوله تحديداً لمبدأ «الشعر الحديث» وقد «ظل هذا المبدأ غامضاً لعهود مديدة». ونجد أن «ما هو تأكيد لقانون الانضباط ينظر اليه بوصفه إعلاناً للاستقلال»(ص٣٩). ولكن الشعر خاصية خارقة فكيف نحددها؟ كل ما نستطيع فعله هو «أن نأتي ببعض التمييزات بين الشعر والنثر» والاختلاف بينهما «لا يمكن أن يكون اختلافاً في خاصيات سطحية، وهو ليس اختلافاً شكلياً من أي ضرب كان» إنه اختلاف «في الصميم».
والشعر «شكل تعبيري اكثر أولية من النثر، ومن هنا تبدو نشأة لغة الشعوب البدائية غالباً» وعلينا أن ننسى فكرة «أن كل ما هو بدائي سيء بالضرورة. إن عقل البدائي ولغته يكونان في الظروف التي يعملان فيها فعالين أكثر من عقل الانسان المتمدن ولغته. . » يقول كروتشه: «لا ينشأ الشعر عن ميل مجرد الى المتعة، بل ينشأ عن حاجة طبيعية. ولن يكون الشعر نقلاً، أو قابلاً للمحو، فمن دونه لا ينشأ فكر: إنه النشاط الأول للعقل البشري»(ص٤٠).

أما بشأن «نظرية الشكل الشعري» فيقول المؤلف لقد «أنجزت على اساس من ممارستي الخاصة». ثم يقول «لكنني قد وجدت تأييداً ملحوظاً لنظرياتي ليس لدى فيكو فحسب» ثم يذكر كروتشه والايطالي ليون فيغانتي الذي يقول: «في الجملة الشعرية تلتئم كل كلمة وكل لحظة تفكير، وليس فقط الصفة، مع العمل الكلي وتجدده»(ص٤١). ويمكن القول «في الفكر الاستنتاجي تكون روابط التلازم هي الغالبة نسبياً، أما في الفكر الشعري فإن روابط الجوهر هي الغالبة. الجملة في النثر اكثر خضوعاً للقواعد» اما في الشعر «فإن ما يشبه أن يكون «انتهاكاً»، ما يشبه أن يكون «معاكسة» أو استخداماً غير مألوف للكلمة يمضي وكأنه شيء عادي»(ص٤٢). و«ينشأ الفن كلّه في عملية حدس أو كشف. إلا أن مثل هذا الحدس أو الكشف ينبغي أن يتطابق مع العلم، وأن يكون حاضراً تماماً فقط حين يعطى شكلاً محسوساً بوعي» وعملية

الكشف «حال من التركيز أو التوتر العقلي. وتكمن العملية الشعرية، اولاً، في المحافظة على هذه الرؤية في كمالها، وثانياً في التعبير عن هذه الرؤية بالكلمات». والاحساس «بالكلمات هو الاحساس الشعري. غير ان الكلمات لها تداعيات تحمل العقل وراء الصوت الى صورة مرئية وفكرة مجردة»، «ولا يعتمد الشعر على جرس الكلمات فحسب، وانما على ترجيعاتها العقلية ايضا». اما درايدن فيرى ان «تأليف القصائد كلها يكون أو ينبغي أن يكون عقلياً»(ص٤٣-٤٤) ويرى ايضاً «وتُرى سرعة الخيال في الابتكار، وتُرى خصوبته في الخاطرة، وتُرى الدقة في التعبير»(ص٤٥)

أما وردزورث فقد رأى «أن عيب النظم العقلي كان جوهرياً» وقد ركز جهوده على «العودة الى النزعة الطبيعية والى بساطة العبارة الشعرية، لكنه كان مصيباً جزئياً فقط، فلقد كان التكلف واحداً من أعراض الداء. فالعيب الحقيقي يلف وضع عقل الشاعر بتمامه، وقد انعكس، ليس في اسلوب العبارة فقط، وإنما في العملية الشعرية كلها-في طرائق الشعور، وفي الاسلوب، وفي الايقاع والوزن»(ص٤٦)

«إن الثورة التي بدأها وردزورث كانت قد اكتملت تماماً بالمدرسة التي بدأها هولم ورسخ أصولها باوند. ولقد كان اسلوب العبارة، والايقاع، والوزن، متحررة تماماً من الصنعة الشكلية، وكان الشاعر حراً في أن يؤدي عمله الابداعي وفق قوانين فطرته» «وفي كل المراحل العظيمة للانتقال وهو التبلور كان الشعر هو الذي جسد حتى الآن الملامح الاولى والنهائية للتفكير». ويبدو «أن اسبقية الشعر تنسحب على كل مراحل الحضارة الغربية، وقد استمر ذلك الى الحركة الرومانسية في القرن الماضي وشملها»(ص٤٨) «أما في شأن التصورات الحديثة جداً والتي تعد بأن تكون مميزة للقرن العشرين فاننا نظفر بإشارة ضئيلة في الشعر»(ص٤٩).

وتتدفق الحياة.. وتدرس مسألة فائدة القافية.. يرى كامبيون «أنها تضطر الانسان في أغلب الأحيان إلى أن يتخلى عن قضيته، ويوسّع تصوراً قصيراً خارج حدود الفن كلها» ويرى وجوب اتخاذ اجراءات وقائية محددة

ضد «هذا الاتخام للاذن بهذا الترتيب المليء بالقوافي» لكن دانييل يرى أن «كل لغة مقدارها أو حجمها الخاص المعد للافادة والامتاع، هذا المقدار تجعله عادة الاستمتاع عن طريق موافقته للاذن غير منكر وطبيعياً. وما الشعر كله إلا قالب من كلمات ضمن قياس محدد، مختلف عن عادي الكلام، ويقدم السبيل الفضلى للتعبير عن مفاهيم الناس، للامتاع والتذكر معاً. . »(ص٥٠)

ويرد سؤال يطرحه المؤلف هو هل «لدينا أي تأكيد لمسألة أن الشعر الحديث قد وصل الى هذا التعاطف الحميم مع سرعة سير الحياة المعاصرة أو ايقاعها، الذي هو شرط كل فن؟». . الثابت هو أن «الشعر، تاريخياً وابداعياً، يكتسب شكله من حيث هو تسلسل ايقاعي، بعيداً عن أي تفكيك الى تفعيلات واوزان. يأتي الشاعر أولاً، ثم يأتي بعده العروضي. . »(ص٥١). . وحتى في اللغة المحلية «نجد ايقاعات متباينة بقوة» إذ «تنشأ العبارات الاصطلاحية عن صلات الحياة اليومية. فهي استجابة من الكائن البشري للعناصر المحيطة به. وهي تعكس سرعة الحياة، وضغط الحياة وجوهرها الحقيقي». «وبناء الشعر من مصطلحات ميتة يضارع أن يحيا المرء حياة ذات عادات وسلوك بالية. لكن هذا هو تماماً داء معظم الشعر الحديث: فهو يرن رنيناً زائغاً في الصخب الحقيقي لمسيرة الحياة اليومية»(ص٥٧).

«يقول دانييل في أحد المواضع: «ليس التزام التفعيلات التروكية واليامبية (تفعيلتان يونانيتان) هو ما سيجعل اشعارنا اكثر حكمة: فكل ما فيها من شعر وكل ما فيها من فلسفة لا يساوي شيئاً ما لم نحضر معنا الضوء الكاشف للإدراك لنستخدمه. وإنه ليست الكتب عامة، بل فقط ذلك السفر العظيم للعالم، وكذا رحمة السماء التي وسعت كل شيء، هما اللذان يجعلان الناس حصينين حقيقة»(ص٥٨).

في اول الكلام على بنية القصيدة» يسأل المؤلف: «كيف يتأتى للشاعر ان يمر عبر المجاز والقصيدة والغنائية التي هي حقاً مجرد مجاز محدود، الى تلك التصورات الملحمية الكبيرة التي نقيس بها عظمة الشعراء؟» «ويطمح اكثر الشعراء لنظم قصائد طويلة. . »(ص٥٩) «وجلي أنه ليس ثمة معيار شامل،

وفي غياب المقياس الطولي نكون مدفوعين الى التفتيش عن مقياس نوعي. ثمة اختلاف بين القصيدة القصيرة والقصيدة الطويلة، لكنه ليس اختلافاً في الطول بقدر ما هو اختلاف في الجوهر. والحق ان الاختلاف يعتمد على مسألة الغنائية»(ص٦٠). فبعض القصائد الطوال توصف بأنها ملحمة، «وتوصف أخرى بانها قصص صرفة»(ص٦١). والاختلاف بين «القصيدة الطويلة والقصيدة القصيرة لا يمكن أن توجد في طبيعة محتواها»(ص٦٢).

يقال «بعبارة أهل هذا الزمان»، «إن هناك «شعراً صرفاً» وإن ما عداه نثر، أو حشو، وستميل معظم القصائد، حسب هذه النظرية، الى ان تكون قصيرة..» ولكن هذه النظرية «تخلط بين الشيء وخاصياته، وتتجاهل ما قد سلّم العالم بأن يدعوه شعراً لصالح تعريف قبلي للشعر. فما يحدده نصير الشعر «الصرف» ليس شعراً، وإنما هو ضرب من الشعر ليس غير، أعني شعراً «صرفاً»»(ص٦٣) إن الشكل والتصور «مندمجان في العملية الابداعية» وحين يسيطر «الشكل على التصور» يمكن أن «تحدد القصيدة بدقة بأنها «قصيرة»»(ص٦٤).

نعلم ان الجمهور يسأم «القصيدة الطويلة» فهل هذا جريرة «طول القصيدة» أو أن «القصائد الطوال تقدم لنا فاشلة في معنى من المعاني؟» ألا يوجد من يرون أن القصيدة الطويلة «اختبار للابتكار الذي أرى أن يكون نجم القطب للشعر، مثلما أن الوهم هو الأشعة، والخيال هو الموّجه؟»(ص٦٥) في القصيدة القصيرة يُخضع الشاعر القارئ، «مباشرة ويحقق تأثيره المنشود» وفي القصيدة الطويلة ينثر الشاعر «جواهره في ممر يختاره، ويدع للقارئ أن يلتقط كل ما من شأنه ان يبهر عينيه». وتعني القصيدة الطويلة «شحن القصة بكثافة أو ضبابية محددة..»(ص٦٦) وهنا يقدم المؤلف نماذج شعرية مترجمة ويحللها.. (راجع من ص٦٦ الى ص٦٩) ليخلص الى القول «ومكمن الشعر دائماً، وأياً كان نوعه، في الكلمة وتداعياتها، وينبغي أن تنقل الكلمات في الشعر القصصي الحدث بسرعة وباقتصاد في اللغة، لكنها ينبغي آنئذ أن تكون كلمات انفعالية رائعة»(ص٧٠). اما غوته فيرى أن «ما يميز الفنان عن مجرد

الهاوي هو الصفة المعمارية في أسمى معانيها: تلك الطاقة التنفيذية التي تبدع، وتشكّل، وتؤلف، وليس عمق الافكار المفردة، ولا ثراء اللغة المجازية، ولا غزارة التزيين»(ص٧٢). والشعر أياً كان طوله يكون مضجراً ما لم يكن مفعماً بالحيوية، وقد يغدو مفعماً بالحيوية بفعل حدثه، أو بتأثير صوره المجازية، ولن يكون في مقدوره أن يكون، مادام شعراً، مجرد مثقِّف أو مقدم للمفاهيم»(ص٧٣)

وليس ثمة تحول من الشعر الى النثر «إن شكلي التعبير مختلفان، ولذلك علينا ان نتحدث عنهما بوصفهما شعراً أو نثراً. وحتى كونه «مفعماً بالحياة» غير كاف، ذلك انه في مقدور النثر أن يكون «مفعماً بالحياة. وينبغي أن يكون الشعر «مفعماً بالحياة» في طريقة حدسية رشيقة. وكذا ينبغي أن يغامر بما تأتى له من جسارة في عالم من الحس والصوت بعيد عن متناول الوسائل الارضية للنثر..» «ثمة أضرب كثيرة للتعبير الشعري، مثلما أنه ثمة أصوات كثيرة تغني، لكنه ليس بينها ما يمتنع عن ايقاعه الخاص»(ص٧٤).

عنوان المقال الخامس هو «طبيعة الشعر الميتافيزيقي». وهنا يبدأ المؤلف مقاله بالكلام على القصيدة الغنائية.. فكلمة غنائية تعبر عن «خاصية محددة في نظم الشعر» يمكن تسميتها «عاطفية» وللقصيدة الغنائية خاصيات شكلية «من مثل الايجاز، والبساطة، وسرعة التناول» فالقصيدة الجيدة لا يمكن أن تكون طويلة، أو أن القصيدة الطويلة في مقدورها أن تكون جيدة في «اجزاء منها» وتكون مهتمة «حصراً بتسجيل الاحساس-الحساسية المباشرة» أو ردود الفعل «الاكثر غموضاً للاحساس المباشر، التي هي «نعيم العزلة» كما عبر وردذورث، وبعض الشعراء الغنائيين ذوو حساسية لجمال الظاهرة الواقعية، وآخرون ذوو حساسية إزاء التداعيات المثالية للظواهر»(ص٧٥). والقصيدة الغنائية «مدرك بسيط، والفكر كله يقوم اولاً على المدركات» وبتجميع المدركات تؤلف «رؤية عامة للحياة» لكنها لن تغدو «ميتافيزيقية حتى تحوّل الى مفاهيم» وتحويل المدركات الانفعالية الى مفاهيم «قضاء على خاصيتها الشعرية...»(ص٧٦).. فعند الشاعر العلمي «مثلما هي الحال عند

الفيلسوف العلمي، يكون للتصورات المجردة دقتها» والشعر الميتافيزيقي «مجرد، لأنه، على غرار الميتافيزيقا، يتعامل مع المفاهيم، لكنه، من حيث هو شعر، ليس أقل «انفعالية من الشعر الغنائي. . ». وهو «إدراك انفعالي للفكر. . » أو كما يقول دانتي «فكر منقول الي الصور المجازية للأحلام. . »(ص٧٧-٧٨) والتصميم «عامة، مسألة استنتاجية -ربما من المقدمات المنطقية المقدَّمة- أما التعبير فشأن غريزي أو انفعالي. لكنه من الواضح أن التصميم قد يتجلى بجمال منطقي، وقد يكون مفهوماً أن مثل هذا الضرب من الجمال هو الخاصية الجمالية الوحيدة التي يمكن أن تتحلى بها القصيدة الميتافيزيقية. . »(ص٧٩) ودانتي لم ير أن «فلسفته متعارضة مع شعره» وثمة في أيامنا من يميل الى «اعتبار البنية الفكرية للكوميديا عديمة الصلة بشعرها. وعلى الرغم من ذلك فإن دانتي لم يفترض أن قصيدته شعرية لأنها فلسفية» وحتى اليوم «يوجد الشعر الميتافيزيقي مقترناً دائماً بالعقل. . » وعلى الرغم من ذلك يستمد «خاصيته الشعرية من معين آخر، معين انفعالي. . »(ص٨٠) «والحق أن قليلين جداً ممن ينتسبون الى المدرسة الميتافيزيقية كانوا ميتافيزيقيين حقاً. . » وإذا لم نحبهم فإننا نسلم لهم بالمعرفة «الواسعة القوية»(ص٨٢) وشعرهم موسيقي «شأن الشعر الميتافيزيقي الجيد كله، وكأنما توارى خلف كل كلمة عمليات مهمة للفكر»(ص٨٥) «وليس الحب شأناً من شؤون القلب ليس غير، بل الأصح أنه شأن من شؤون العقل، إنها رمزية يمكن فيها لأفكار العقل الأكثر تجريداً أن تغدو شخصية وواقعية».

وما التشخيص «إلا القابلية التي تمكننا من أن نخاطب فضيلة أو فكرة تجريدية بصيغة المفرد الغائب. وقد كانت الحال مختلفة لدى دانتي وجويس وكلفلكانتي: فقد طابقا بين حبهما الفلسفة وحبهما المرأة، وفي تغنيهما بحبهما المرأة اصطنعا المجاز الذي عبر عن حبهما الفلسفة». «وكانت النتيجة استمراراً أو التحاقاً جذاباً، اندماجاً للخيال، والتأمل، والاحساس، في الآفاق النهائية الكاملة للعقل البشري. . » واساس المجاز «ليس مجرد الوهم» بل هو «القوة التي تُجعل فيها العاطفة الأرضية على صلة بالفلسفة واللاهوت،

وتغدو خادمهما ومفسرهما». أما في الشعر الغنائي الحديث «فإنه لم يوصل الى هذه الدرجة من الالتحام، وتجدنا، بدلاً من ذلك، أمام وعي لتحرر الشخصية من إسار عمليات التفكير»(ص٨٨). دانتي في الكوميديا لم ير أن ضروب الجمال «متنافرة» ومن الممكن أن «يظهر أن الميتافيزيقا نفسها شعرية، تنفيذاً وتصميماً» فثمة «فكر مجرد وشعور بذلك الفكر، يعبر عنهما شعراً»(ص٨٩) أي ثمة «من جهة، الفكر المعروض، وثمة، من وجهة أخرى، القالب الشعري الذي ينبغي أن يُصبّ فيه فكره. أما الشاعر الميتافيزيقي الحقيقي فغير مدرك لثنائية كهذه: ذلك أن فكره في صميم تقدمه شعري»(ص٩٢). أما حالة شلي فهي «معقدة للغاية» فشلي شاعر ميتافيزيقي: فلديه «نظامه الفكري، وهو ماثل ضمناً في سائر ما كتب الرجل تقريباً. لكن الفكر في النظم يغدو خارقاً جداً، وبعيداً جداً عن واقعية الصور الموضوعية..» «أما براوننغ فإنه لم يكن رمزياً ولا ميتافيزيقياً، ولست مستيقناً من عدم مشروعية القول إنه كان مطنباً ليس غير»

وقد حدد ليبنز المبدع البارع بأنه من يضمن اكبر قدر من الواقع في أصغر حيز ممكن، وسيكون من العسير اضافة شيء الى هذا التحديد. ومن الصعب في هذه الحال ان نرى كيف يمكن للشعر النفسي (السيكولوجي) الذي هو وصفيٌّ، أن يجاري الشعر الميتافيزيقي، الذي هو تركيبي»(ص٩٣). والاقتصاد في الفكر «ينتج حدته المماثلة، التي يمكن ان تتطابق والشعر نفسه». «ويحدد الشعر الميتافيزيقي منطقياً: فانفعاله هو الفرح الذي يرافق انتصار العقل، وليس نشوة غريزية بسيطة. وإن هو في الختام إلا التعبير الدقيق عن مثل هذه الافكار التجريدية على غرار ما يستمدها الشاعر من تجربته. وهو في الادراك المدرسي (السكولاستي) «شعر الكليات» اما في عصرنا فلنلحظ «تفسخ الدين» ومع هذا التفسخ ندرك «اختفاء شيء من أقوى حوافز الإلهام الشعري. أما الى اية درجة يظل هذا التفسخ فمسألة أخرى، ولا مكان لمناقشتها ههنا». «وعلى الرغم من أن الشاعر نتاج عصره، فإنه لم يظهر الى الوجود تحت ضغط اجماعية محددة، بل الراجح أنه يقف داخل محيطه،

ويتشرب المشهد الذي يحيط به. . . »(ص٩٦). . «وأيا كانت درجة تفاهة حياتنا الاجتماعية، فإنه لايزال ثمة قلة ذكية ذات نشاط كبير ومآثر حقيقية: أشير خاصة الى الفيزيائيين المعاصرين، الذين يبدو عملهم قادراً على تقديم نظام كامل للفكر والصور المجازية معد للإخصاب في عقل الشاعر. . » «والحق أن المثل الأعلى العلمي يزج بنا في التيار الكلي لكل ما هو ذو شأن في عصرنا. لقد أقام العلم مقداراً كبيراً من الظاهرات، لكن هذه الظاهرات تظل مفتقرة الى الترابط، وهي تحتاج الى وحدة تركيبية. وقد تعمل الفلسفة الميتافيزيقية في وجهة واحدة لإقامة هذه الوحدة، ولعل الشعر الميتافيزيقي العامل في وجهة مغايرة يستطيع، وليس هذا إدعاء، أن يبلغ الغاية نفسها. . »(ص٩٧)

يفتتح المؤلف الكلام على «الغموض في الشعر» بقوله: «لعل واحدة من أعظم المتع في دنيا الأدب، وهي متعة يمكن أن يُدفع اليها المرء من خلال ألفة شديدة لشعر لغته الأم، ومن خلال ادراك زائد للنطاق الضيق للتعبير المبدَع عموماً أيضاً، انما هي متعة اكتشاف شعر لغة أخرى. . » «وأنا أعلم أن المتعة يمكن أن يحصل عليها من لغة ميتة كاللاتينية أو الاغريقية، ذلك أنه حتى تلميذ المدرسة يمكن أن تهزه جهورية لوكريشوس، أو ترانيم فرجيل الرخيمة. وقراءة دانتي أول مرة في النسخة الأصلية مرحلة مهمة في الثقافة الشعرية للإنسان». مع أن ادراك جوهره، في اللغة الاخرى أمر متعذر(ص٩٩) «وعلى الرغم من اعتقادي بأن القيم الشعرية أسمى قيم الثقافة، فإنني لا أربطها بالقيم السياسية»(ص١٠٠) «والحق أنني أحسب الاَحساس ينبغي أن يكون ذا صلة بالغموض المباشر للشعر. . » «وذلك هو التحليل التام للاحساس: طيف حديقة غير معروفة، مطمورة في الزجاج، جلية لكنه لا يمكن الحصول عليها. طيف دوتما مضمون، عياني وتركيبي، لكنه يظل الانسان في ترقب قلق له، ويتأمله دونما سؤال. لكن الطيف ينبغي أن يظفر به، فهو ليس مباشراً، ويسطع على الادراك المركّز للقارئ، كفجر الصيف. إنها التجربة التي يسعى كلّ زائف من الشعر الغامض الى توصيلها، ولكن في أقل حظ من النجاح»(ص١٠١). «ومن هنا فإن ثمة قيمة حقيقية في الغموض ينبغي أن يؤكد عليها، خلافاً

لاولئك الذين يعتقدون أن الشعر ينبغي أن يكون سهلاً كقناة الرمح، أو شيئاً أقل غموضاً»(ص١٠٢).

قد تكون بذرة نظرية الغموض وجدت في فقرة مقتبسة من فيكو في حقيقة أن «الانسان، قبل أن يبلغ مرحلة تشكيل العموميات، يشكل الأفكار، وقبل أن يتأمل بعقل نيّر يدرك بقدرات مشوشة ومضطربة، وقبل أن ينطق بوضوح يغني، وقبل أن يتكلم نثراً يتكلم شعراً، وقبل استخدام المصطلحات التقنية يستخدم المجازات. والاستخدام المجازي للكلمات طبيعي بالنسبة اليه على غرار ذلك الذي ندعوه طبيعياً. ويقول فيكو إن أول ضروب الحكمة في عصور الوثنية كان الحكمة الشعرية-الحكمة الميتافيزيقية، التي لا تنبثق من التفكير أو التجريد، كما تفعل الفلسفة المعاصرة، وإنما من الإحساس والخيال، كانت ميتافيزيقا أمثال هؤلاء الرجال شعراً، وهو شعر نشأ في قلب الحاجة الى ابداع ميتافيزيقا-الى تفسير للكون. ونحن نقول إن الحاجة أم الابداع، وإن الابداع كلمة أخرى للتعبير عن الخيال، الخيال بديلٌ للمعرفة- وقبل أن كانت المعرفة ممكنة، ملأ الخيال الفراغ المبهم الناشئ عن وجود إنساني كثير التساؤل»(ص١٠٣) «ويخلص فيكو الى أن الصفة الحقيقية للشعر هي هذه الصفة ليس غير: جعل المستحيل قابلاً للتصديق». «والمنطق الشعري تفصيل للاسطورة..» وقد «نشأت الأساطير التي خلعت على الجوامد عواطف وإنفعالات إنسانية. والاستعارة حكاية مختزلة. إنها حكاية مختصرة في عبارة، وما تزال تحتفظ بـ«لا عقلانية» أصولها جميعاً. وتربط ابسط الاستعارات أشياء جامدة بالجسم الانساني، أو بالافعال الانسانية: الفم لأي فتحة، الأسنان للمنشار أو المشط، اللسان للأرض، الحلق للجبل، والحفنة للعدد الضئيل، والقلب لوسط أي شيء، واللب للفاكهة، والريح تصفر، وهلم جرا. ولعل كثيراً من الصور البلاغية الأخرى ذات منشأ سابق للمنطق مشابه، لكنه واضح..»(ص١٠٤)

ويقدم برغسون «وصفاً مقنعاً للفعالية الشعرية» فيلتفت «أولاً الى الموسيقا من أجل المقايسة» ثم ينقب عن «التوجيه الأخير أو الالهام: وهذه

النقطة هي المركّب الانفعالي الذي يستطيع العقل أن يساعده في أن ينحل الى تعبيرات موسيقية، لكنه، هو ذاته، اكبر من الموسيقا واكبر من العقل. وهذا شأن الكاتب الملهم، سواء أكان شاعراً أم صوفياً. فهو يلقي بنفسه وراء منطقة المفهومات والكلمات التي يعبر بها عن العمليات الفكرية العادية. ويصل وراء هذا المستوى الى نقطة يشعر فيها العقل بحاجة ماسة الى الابداع». وفي تضاعيف «العملية الشِعرية» يشعر الشاعر أن الصورة «غدت واضحة في رموز ابداعها الخاص، وأجزاء تجسيدها الخاص. ولكن كيف يمكن أن تكيف هذه العناصر، وكلٌ منها فذ في نوعه، لتنسجم وكلمات معبرة من قبل عن أشياء؟ -لا مناص ههنا من كسر نطاق الكلمات وتعديل مثل هذه العناصر. ويظل النجاح غير مضمون»(ص١٠٦) «ويعتمد كل نجاح جزئي على المصادفة»(ص١٠٧)

يقول فاليري: «إنني أجد انساناً موغلاً في القدم بين جنبي كل شاعر حقيقي، إذ لا يزال يكرع من معين اللغة، وهو يبدع «اشعاراً» مثلما أن الانسان البدائي ذا الموهبة العظيمة ينبغي أن يُبدع «كلمات» أو أسلافاً للكلمات..» «أما اللغة المعطاة التي يكتسبها الانسان في طفولته، من حيث كونها ذات اصل جماعي واحصائي، فليست مؤهلة إجمالاً للتعبير عن ظلال فكرية بعيدة عن ميدان الحياة العملية..»(ص١٠٨) «ونحسب، تبعاً لذلك، أن الغموض لا يكمن أساساً في الشاعر، وإنما في أنفسنا، ونحن واضحون ومنطقيون على حساب كوننا سطحيين أو غير دقيقين. ويبحث الشاعر بحثاً اكثر تدقيقاً عن الدقة المطلقة للغة والفكر، وتقتضي ضرورات هذه الدقة أنه ينبغي أن يتجاوز حدود التعبير المألوف..» وعلينا أن نحكم على الشاعر «من خلال قوة استعاراته وأصالتها»(ص١٠٩). والاستعارة هي «اكتشاف تطابق متألق بين شيئين..» «والحق أن الشاعر المعاصر قد عبر الى ما بعد الاستعارة من صورة بلاغية جديدة. وتدعى هذه «الصورة الذهنية» يقول ريغردي: «الصورة الذهنية إبداع صرف للعقل. ولا يمكن أن تنبثق من المقارنة، بل تنبثق فقط من الجمع بين حقيقيتين مختلفتين تقريباً». أي عكس الاستعارة..(ص١١٠)

«وينبغي أن يفرض علينا الاقرار بمبدأ الغموض في الشعر إعادة دراسة وظيفة اللغة» والغموض ليس صفة سلبية «إنه قيمة ايجابية، لكنه فوق ذلك، مجموعة كاملة من مثل هذه القيم». والغموض الاساسي «راجع الى صدق الشاعر وموضوعيته. وهو يعمل نحو الخارج من وحدة انفعالية»، «والوحدة الانفعالية للقصيدة معطاة، والتطابق في الكلم ينبغي أن يبتدع، وذلكم مبعث تسمية الشاعر مبدعاً». والوحدة الانفعالية لا تقاس «بادوات عقلية»(ص١١١) وللقصيدة «وجود حتمي ودائم، وهي كتيمة بالنسبة الى العقل، وإن لم يكن لها معنى يمكن اكتشافه، فإن لها قوة لاتقاس»(ص١١٢).

عنوان المقال السابع هو «الاسطورة والحلم والقصيدة» يقول المؤلف: «سيبدو لأول وهلة أن لا شيء كالاسطورة في الابتعاد عن العقل العلمي لانسان العصر» «وقد نلحظ في الوقت نفسه أنه كلّما أوغل العلم في غموض الحياة عاد ليكون عالماً اسطورياً..» «وكلما تعرفنا الى انفسنا بالمناهج الموضوعية للملاحظة والتحليل تحققنا من أن معرفتنا بلورت قبلُ من الاساطير القديمة»(ص١١٣). وقد يعود الآلهة والابطال القدماء «ويستأنفون وظائفهم الرمزية»... «إن شيئاً من البحث سيكشف رموز الحياة والموت في كل ناحية منّا- منظومة في نسيج تاريخنا وأساطيرنا، وفي شعرنا ورسمنا، وفي أحلامنا وكلامنا. ويمكن أن تهيمن هذه الرموز، في نقاط دقيقة، على الحياة الشخصية جميعاً»(ص١١٤). والشاعر «انسان يبدع أساطيره الخاصة به». «ونحن نقول إن الشاعر ملهم أو أن به مساً..» تزوره اصوات «بدا يوماً أنها جاءت من السماء، أما الآن فنقول إنها تأتيه من عميق داخل النفس. أما العقل الصحيح للانسان فإننا نعني به عقله الواعي. وحين لا يكون في عقله الصحيح، يكون في عقل آخر-هو، من وجهة نظر الحياة العادية والعملية، عقله الخاطئ حتماً، أما من وجهة نظر الحياة التخييلية فإنه العقل الاسطوري».

ومن المغري «أن نطابق بين الشعر والحلم» أو بين «الخيال والحلم»(ص١١٥). وتختلف الاسطورة والقصيدة في أن جوهر «الاسطورة قابل للانتشار، أما القصيدة فتستمر بفعل لغتها، ويتنمي جوهرها الى تلك

اللغة ولا يمكن أن ينقل الى لغة أخرى». لكن القصيدة اكثر من جوهر لغوي، فهي هذا الجوهر متحداً بالتخييل. وقد يحدث، في مراحل متأخرة من التطور البشري، أن يكون هذا الجوهر متحداً بالفكر المجرد، او الخطاب، إلا أن هذا اندر طراز شعري، وهو، حتماً، نذير انحدار شعري. إن المرئي أو المنطوق، والفن كله اسطوري على الجملة، مدركٌ في شكل انفعالي للواقع التشكيلي لصورته. وفي هذا يشبه الفن الحلم». «والحق أن الحلم مُركّب من يقظة حسية حادة مع نظام غير طبيعي»(ص١١٦). «ولو أنّا استطعنا أن نتحدث عن احلامنا لامكننا ان نملي شعراً متواصلاً». «وينبغي أن يستمر البحث عن الصلات بين الشعر والحلم، وأن يُرسّخ»(ص١١٧).. ولكن لا شيء «أعصى على القبول من الترجمة المباشرة للحلم الى مرادفات لفظية». وما نتذكره من الحلم قد «يكون تحريفاً تاماً للحلم عما كان عليه أصلاً»(ص١٢١).

إن الشعر «شكل أساسي من أشكال الكلام. وهو مباين للاشكال الاكثر منطقية للمحادثة بمباشريته، وبتعبيره عن الصور التي تستحوذ في لحظة التعبير على عقولنا بفعل أهميتها التمثيلية أو الغنائية»(ص١٢٢) وغاية الشعر «هي تعزيز الاستمتاع بالحياة، سواء أكان ذلك من خلال الاحتفاء الحسي بخصائصها المباشرة، كما هي الحال في الشعر الغنائي، أم من خلال توصيل المعنى الأساسي كما هي الحال في الأساطير الملحمية والتمثيلية». والشعر «الصرف شعر مثالي أو شعر مطلق، وليس «شعراً واقعياً أو عملياً»(ص١٢٣)... إنه «الجوهر الذي علينا أن نمزجه بالعناصر الخام لتجعله قابلاً للحياة أو للتطبيق».. «وواضح أنه على قدر بلاغة الشعر يكون رائجاً، لانه آنئذ يدغدغ القدر الأكبر من العواطف الانسانية». ويؤكد المؤلف: «فإنني قادر على الجزم بأن الشعر الذي كنت قد كتبته كلّه، والذي لا أزال اعتده شعراً حقيقياً، كان قد كتب مباشرة، وفوراً، في حال من النشوة، وصعب جداً، الآن، أن يحتفظ المرء بنفسه في حال من النشوة مدة طويلة، فأقل قدر من الجلبة أو المقاطعة من العالم الخارجي كافٍ لإنهاء هذه الحال»(ص١٢٤).

«وطبيعي ان الاساطير ابتدعت قبلَ النظريات، لكن مركز اهتمام هذه

المقالة هو الايحاء بأن تلك النظريات قاصرة مادامت مفاهيم عقلية : ولكي تحيا في خيال الجنس الانساني ينبغي أن تحول الى أساطير». إن الفن ليس «فلسفة، ولا علماً ولا مثالية، ولا لا أدرية. إنه محاولة لحل هذه المشكلات الأزلية من خلال تركيب فعال. وعلى غرار ما يفعل الفيلسوف والعالم، يعالج الشاعر تناقضات الحياة، لكنه بدلاً من أن يحاول حلها على مستوى الاستنتاج الاستدلالي أو الاستقرائي، يحلها في الخيال»(ص١٣٢).

عنوان المقال الثامن والاخير هو «التجربة الشعرية» وهنا يرى المؤلف أنه ينبغي أن يعاد النظر في قيمنا النقدية «في شأن شعر الماضي» مع أن الماضي «في مقدوره أن ينتظر، وأنا أكثر اهتماماً بممارستنا الشعرية الحالية». انها «مسألة اعادة تأسيس صلة مع تقليد مفتقد»(ص١٣٣).

يرى كيتس ان الشخصية إلشعرية «هي كل شيء ولا شيء. ليس لها صفة مميزة-فهي تستمتع بالنور والظل، وتعيش بالذوق، وتكون كريهة أو وسيمة، عالية أو هابطة، غنية أو فقيرة، وضيعة أو سامية. . » «وما يصدم الفيلسوف الفاضل يُبهج الشاعر المتلون» والشاعر «هو اكثر أشياء الوجود «لاشعرية» لأنه لا يمتلك ذاتاً- فدأبه أن يعلّم جماعة أخرى ويسد خلّتها»(ص١٣٤).

ويقول هورينر ماريا رَلكه: «ما الاشعار، كما يتخيل الناس، مشاعر ليس غير، إنها تجارب»(ص١٣٥) «ولا يمكن تصورّ الشعر الأسمى دون حدس بالوجود الصرف ودون الاحساس بالوجود». وعلى الشاعر أن «يعيش في اللحظات الخاطفة للكشف، ولكن كشفه في هذه اللحظات ينتشر عميقاً وبعيداً جداً، وتقاس درجة انتشاره بمقدار فكر الشاعر أو ذكائه». «لكن مدى النور الساطع للذكاء، حركيته الجوهرية، لا يمكن ان تلتبس بتقلبات رومانسية زائفة، أو أية نظرية شعرية تفترض مقدماً سيادة العاطفة، وتفترض أن الشعر تعبير مباشر عن العاطفة». «فالعقل ينبغي أن يسمو فوق عالم الوجود الى حيث عالم الجوهر، ولا يتأتى الوصول الى ذلك إلا بالكشف العقلي»(ص١٣٧).

وينبغي التوقف، كما يرى المؤلف، عند مسألة «صلة الشاعر بالقيم الموضوعية لتقليد أدبي» . . وثمة تقاليد كثيرة. . . (ص١٣٨) والمشكلة كما أراها «مشكلة الذكاء الذي يعمل عفوياً في كل حين تكون فيه الشخصية حرة. إنها مجرد حاجة الى الذكاء لرفض التجربة التي جسدها شعر الماضي، لكنها تسفر ايضاً عن حاجة اكبر الى الذكاء لرفض التجربة التي يجسدها الشعر الحاضر. ولن تكون مهمة الشاعر في هذا المقام إلا أن ينبذ تحالفه مع المؤسسات الاكاديمية. لكنه إن كان لا محيد عن تطبيق الاختلافات التاريخية على عصرنا هذا، فسنجد انفسنا في مأزق، لأننا سنكون مضطرين الى قبول ما ليس بعصر صلابة في وقت يجوز أنه عصر تخمة، وإن كان حقاً عصر إجهاد فإننا اكثر ارتياباً في شأن طاقته»، «وليس بين يدي الشاعر في زماننا بديل عن أن يعوّل على «منظور داخلي موثوق»، على تماسك الشخصية القائم على أعدل شهادة وهي شهادة الأحاسيس. .»(ص١٣٩)

الكتاب، لا شك، على قدر كبير من الافادة، وهو مؤهل لأن يزيد معلوماتنا حول الشعر، شعر الماضي والحاضر. . لكن السؤال: ما الشعر يبقى قائماً وسيطرح باحثون ودارسون آراء أغنى أو أفقر، وسنزداد معرفة. . . لكننا لن نصل وستبقى المسألة محتاجة الى مزيد من وجهات النظر. .

* * *